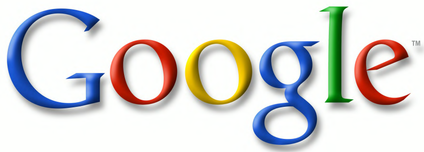






FRANCE

# ANTIQUITÉS GRECQUES





ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

G.-F. SCHŒMANN

# ANTIQUITÉS GRECQUES

TRADUITES DE L'ALLEMAND

PAR

C. GALUSKI

TOME DEUXIÈME

PARIS
ALPHONSE PICARD, ÉDITEUR
LIBRAIRE DES ARCHIVES NATIONALES ET DE LA SOCIÉTÉ DE L'ÉCOLE DES CHARTES
82, RUE BONAPARTE, 82

1885

# A L'ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES

## DE BAVIÈRE

TÉMOIGNAGE DE RECONNAISSANCE

G.-F. SCHŒMANN.

# AVERTISSEMENT

La première partie du second volume que nous publions aujourd'hui complète les antiquités civiles. La suite sera consacrée aux antiquités religieuses. Nous avons joint à l'ouvrage de Schœmann l'indication de travaux relatifs à l'Archéologie grecque, composés en France ou en français, et qu'il a trop rarement mentionnés dans ses notes. Nous avions déjà donné dans le premier volume, à la suite de chacune des parties dont il se compose, quelques renseignements bibliographiques. Il y aurait eu avantage à ce que, ayant trait ou peu s'en faut aux mêmes objets, ils fussent réunis tous ensemble, et nous prions les lecteurs de nous pardonner la peine qu'ils devront prendre pour aller d'un index à l'autre.

# QUATRIÈME SECTION

## RELATIONS INTERNATIONALES

---

## CHAPITRE PREMIER

### PRINCIPES GÉNÉRAUX

Les populations grecques se donnaient volontiers le nom générique d'Hellènes, témoignant par là qu'elles avaient la conscience d'une nationalité commune qui les distinguait des races barbares[1]; ce lien pourtant ne fut jamais assez fort pour les réunir en un même État. En face des Barbares, ils se sentaient bien rapprochés par la langue qui, malgré les différences de dialectes, était intelligible à tous les Grecs, par la religion et les formes extérieures du culte, par la ressemblance générale des mœurs et des pratiques journalières, enfin par les efforts à l'aide desquels tous tendaient vers la liberté civique et le *self-government;* mais entre eux il y avait plus d'éléments de séparation que de points de contact. Sans compter même les divergences d'origine qui s'étaient produites antérieurement à l'arrivée des hordes asiatiques dans l'Hellade[2] et avaient constitué les races ionienne, dorienne, éolienne, l'Hellade elle-même était, par sa configuration naturelle, peu propre à favoriser le

1. Ce mot s'appliqua originairement au langage inintelligible des races étrangères, plus tard il désigna l'état de sauvagerie opposé à la civilisation des Grecs et à leur amour pour la liberté. Voy. F. Roth, *ueber Sinn und Gebrauch des Wortes Barbar.*, Nürenberg, 1814, et Nægelsbach, *die Nachhomer. Theol.*, p. 305.

2. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I^er^, p. 103 et 620.

développement de l'unité politique. Le morcellement du sol en un grand nombre de localités délimitées nettement par le relief du terrain, par le climat et les autres conditions physiques, à ce point que des oppositions tranchées se manifestaient sur des espaces exigus, avait nécessairement pour conséquence la division des habitants en un nombre considérable de communes, dont chacune était jalouse de conserver son indépendance et sa personnalité. Les relations entre ces communes étaient, suivant les circonstances, tantôt amicales, tantôt hostiles, et souvent les plus proches voisins étaient les plus animés les uns contre les autres. L'Attique fut la seule région de quelque étendue dont les habitants s'unirent pour fonder une cité unique; partout ailleurs, il y eut des vainqueurs et des vaincus, comme par exemple en Laconie, ou bien il se forma des alliances internationales d'où naquirent des ligues entre divers États, mais une confédération embrassant la Grèce entière ne put jamais être réalisée.

Les principes reconnus comme devant servir de base aux relations internationales étaient désignés ordinairement par des mots se référant aux usages et aux intérêts généraux des Grecs (κοινὰ τῶν Ἑλλήνων νόμιμα, κοινοὶ νόμοι, κοινὰ δίκαια τῆς Ἑλλάδος); mais il ne faut pas chercher sous ces expressions des dispositions légales nettement formulées, qui trouvèrent rarement place de nation à nation. Les principes dont nous parlons rentrent dans la classe des νόμοι ἄγραφοι, lesquels n'avaient d'autre force que celle que leur donnaient la tradition et la coutume, et dont l'observation n'était imposée que par le respect des dieux qui les ont gravés dans le cœur de l'homme[1]. Ils remontent aussi haut que l'histoire même de la nation hellénique. Sans doute les règles mal définies du droit international purent être violées en différentes circonstances, mais nulle part il n'y a trace d'un temps où, comme le dit F. Hermann[2], les relations des races grecques entre elles

1. Voy. Dissen, *Kleine Schriften*, p. 161 et 165.

2. Voy. Hermann, *Staatsalterth.*, § 9; mais voy. aussi Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 366. A propos du passage d'Hérodote (l. I, c. 68), où il est dit que le Spartiate Lichos se rendit à Tégée, ἐούσης κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ἐπιμιξίης, un nouveau commentateur fait la remarque que ἐπιμιξία

auraient reposé sur l'absence complète de ces principes, c'est-à-dire où aurait régné un état de guerre perpétuel de tous contre tous. Recherchons donc quelles étaient les dispositions généralement admises et dont quelques-unes même furent expressément stipulées.

L'épopée homérique présente la plupart des peuples grecs comme unis par des relations d'amitié et coalisés en vue d'une entreprise commune, mais elle ne les désigne pas sous le nom d'Hellènes, qui commence à se répandre seulement à partir du VIII[e] siècle ; les diverses populations sont appelées indifféremment Δαναοί et Ἀχαιοί, du nom de celles auxquelles appartiennent les chefs de l'armée[1]. L'expédition contre Troie n'a pas été accomplie en vertu d'un traité ; elle fut résolue grâce à l'ascendant et aux instances des princes les plus puissants, qui persuadèrent aux autres de s'associer à leur vengeance[2]. De même, les héros qui avaient pris part à la conquête de la toison d'or avaient été entraînés personnellement, non comme conducteurs d'hommes, par le goût des aventures et leur dévouement pour Jason. En dehors de ces deux expéditions, la Muse épique a recueilli le souvenir de plusieurs guerres entre les divers États grecs, mais à part l'entreprise des Sept Chefs devant Thèbes, et la lutte que firent éclater entre les Étoliens et les Curètes les dépouilles du sanglier de Calydon[3], tout se borne à des combats de peu d'importance. Nestor, par

désigne les relations de deux États fondées sur un traité spécial, attendu que d'après les idées de l'ancien monde grec, tous les peuples étaient naturellement dans un état de guerre perpétuel. Si ce critique ne s'était pas laissé abuser par Hermann, il n'aurait vu dans le texte d'Hérodote que la mention de la paix qui régnait alors entre deux peuples souvent en effet divisés par la guerre, et des relations qui s'ensuivaient. Il est impossible de soutenir que la guerre fut l'état habituel des nations, et que la paix ne résulta jamais que de conventions particulières.

1. Les passages où le nom d'Hellènes semble pris dans un sens plus général sont considérés comme interpolés ; voy. Lehrs, *de Aristarchi Stud. Homer.*, t. I, p. 141.

2. Voy. surtout les paroles d'Achille (*Iliade*, l. I, v. 150 et suiv.). Quant au serment que Tyndare aurait fait prêter aux prétendants d'Hélène, il n'y est fait dans l'*Iliade* qu'une allusion obscure (l. I, v. 339) ; voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 28.

3. *Il.*, l. VI, v. 223, et IX, 543.

exemple, raconte comment les habitants de Pylos se prirent de querelle avec les Éléens à l'occasion de troupeaux enlevés, et Ulysse avait été, dans sa jeunesse, envoyé en Messénie, pour demander satisfaction d'une semblable razzia[1]. Le même cas dut se reproduire souvent entre voisins[2]; il n'y avait véritablement état de guerre que lorsque la réparation était refusée. Il est probable aussi que des états limitrophes s'assurèrent réciproquement par des traités contre le retour de ces violences, et que ceux qui rompaient le pacte encouraient même de la part de leurs concitoyens une peine sévère, comme il arriva dans Ithaque au père d'Antinoüs, lorsqu'il s'associa aux Taphiens pour commettre des brigandages contre les Thesprotes, unis d'amitié avec les sujets d'Ulysse (ἄρθμιοι)[3]. Entre peuplades qui n'étaient pas liées par des traités, il dut advenir à plus forte raison que des aventuriers se missent en campagne pour commettre des ravages, piller les côtes, enlever des hommes et des objets précieux. Les Taphiens et les Crétois qui passaient leur vie sur mer et faisaient de longues traversées avaient la réputation fondée de joindre la piraterie au commerce[4]. Si ces pratiques n'étaient pas jugées aussi sévèrement qu'elles le méritaient, elles étaient du moins regardées comme un désordre réprouvé par les dieux[5].

A propos des deux grandes guerres contre Thèbes et contre Troie, la légende fait mention de négociations internationales. Des ambassades furent envoyées à l'une et à l'autre ville pour obtenir réparation des injures reçues, et l'on ne recourut aux armes que faute d'avoir pu s'entendre[6]. Les mêmes principes furent régulièrement appliqués dans les temps historiques. On regardait comme contraire au droit d'engager la guerre sans avoir essayé des explications pacifiques. Il n'était pas rare

1. *Il.*, l. XI, v. 670; *Od.*, l. XI, v. 17.
2. *Il.*, l. I, v. 153.
3. *Od.*, l. XVI, v. 427; voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 53.
4. *Od.*, l. XV, v. 1.
5. Schol. de l'*Od* (l. III, v. 71); cf. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 53. Sur la punition qu'entraîne un pareil acte de violence, voy. aussi Autenrieth, dans ses notes sur l'*Homer. Theol.* de Nægelsbach, p. 275.
6. *Il.*, l. V, v. 863, et III, 205.

que, soit pour prévenir ce recours extrême, soit même après le commencement des hostilités, on invitât l'adversaire à porter le différend devant des juges; mais comme il n'y avait pas de tribunal qui eût en ces matières une compétence reconnue, il fallait d'abord, pour chaque cas particulier, tomber d'accord sur le choix d'un arbitre. On s'en rapporta plusieurs fois à l'oracle de Delphes. C'est le parti qu'avaient proposé les Corcyréens en lutte avec les Corinthiens au sujet de la colonie d'Épidamne, mais les Corinthiens refusèrent d'y adhérer[1]. Quelquefois aussi on convenait de soumettre le litige à un étranger renommé pour sa justice. Ainsi Périandre avait réconcilié Athènes et Mytilène qui se disputaient Sigeion[2], et Thémistocle mit fin aux contestations dont le promontoire de Leucade était l'objet entre Corinthe et Corcyre[3]. Il arriva aussi que la décision fut remise à un troisième État, ami des deux belligérants[4], à Sparte par exemple, qui délégua une commission de cinq membres pour juger le différend soulevé entre Athènes et Mégare à propos de l'île de Salamine[5]. De même on rapporte que la Messénie, avant la première guerre contre Sparte, proposa de prendre pour arbitre l'Aréopage d'Athènes ou l'Amphictyonie argienne[6]. En supposant ce récit controuvé, la mention de l'Amphictyonie prouve au moins qu'anciennement les États doriens du Péloponèse étaient liés par des conventions qui interdisaient, entre autres choses, d'en appeler aux armes avant d'avoir essayé des médiations arbitrales[7]. C'était là une disposition générale

1. Thucydide, l. I, c. 28.
2. Hérodote, l. V, c. 95; Strabon, l. XIII, p. 600; Diogène de Laërte, l. I, c. 74.
3. Plutarque, *Thémistocle*, c. 24.
4. πόλις ἔκκλητος. Sur le vrai sens de ces mots, contesté par Meier, (*Schiedsrichter*, p. 30), voy. Bergk, dans la *Zeitschr. für die Alterthumsw.* 1847, p. 1099.
5. Plutarque, *Solon*, c. 10; Elien, *Variæ Hist.*, l. VII, c. 19; Diogène de Laërte, l. I, c. 48. On peut voir dans Ussing, *Inscript. ined.* n° 2, et dans Rangabé, *Antiq. hellen.*, t. II, n° 692, une sentence arbitrale au sujet d'une délimitation de frontières: les arbitres ont été désignés par la ligue étolienne et acceptés par les parties intéressées.
6. Pausanias, l. IV, c. 5, § 2.
7. Voy. plus bas, p. 37.

en vigueur chez tous les peuples qui avaient formé entre eux des fédérations dont il sera question plus loin. Comme les traités ne prétendaient pas d'ordinaire à une durée éternelle et n'embrassaient qu'un laps de temps déterminé, l'usage était aussi de stipuler qu'avant de recourir aux armes, on soumettrait les difficultés à des arbitres sur le choix desquels il restait à s'entendre. Il faut reconnaître, cependant, qu'en réalité ces pourparlers aboutirent rarement, et que la guerre ne put être évitée par ce moyen qu'entre des États confédérés ayant à leur tête une nation assez puissante pour contraindre les autres à l'obéissance. C'est le rôle que jouèrent Sparte dans le Péloponèse, Thèbes en Béotie, Athènes vis-à-vis de ses σύμμαχοι. Il n'était pas rare non plus que des propositions de ce genre fussent déclinées ou que, même après avoir accepté l'arbitrage, on ne se crût pas lié par le verdict. Les Thébains en lutte avec les Athéniens au sujet de Platée avaient consenti à faire les Corinthiens juges de leur querelle, mais, mécontents de la sentence, ils recoururent aux armes, ce qui naturellement dispensa les Athéniens d'observer pour leur compte, après la victoire, les conditions mises à leur charge[1]. La procédure, dans ces sortes d'affaires, ne s'écartait pas des formes habituelles : l'arbitre fixait le jour et le lieu; les parties civiles choisissaient des mandataires (σύνδικοι), pour fournir leurs titres et soutenir leurs prétentions. Le pour et le contre entendus, et après examen des pièces à l'appui, l'arbitre prononçait son arrêt qui, dans les temps postérieurs, était reproduit par écrit en double exemplaire, quelquefois même gravé sur des tables de marbre ou sur des colonnes et exposé dans les lieux publics ou dans les sanctuaires[2]. Parfois aussi les adversaires prêtaient serment d'exécuter fidèlement la sentence[3].

Lorsque les griefs étaient moins importants, et si en raison de relations antérieures, il n'était pas à craindre que la guerre

1. Hérodote, l. VI, c. 108; Thucydide, l. V, c. 31.
2. Voy. le *Corpus Inscr. gr.*, n° 2265, 2355, 2558, 2905 et 2909.
3. Zénobius, *Proverb.*, cent. II, 67 (t. I, p. 50, ed. Leutsch), où il faut lire ὀμόσαντες au lieu de νομίσαντες.

en sortît, il y avait un moyen plus sommaire d'obtenir satisfaction : l'état lésé invitait ses nationaux ou ses alliés à faire une incursion sur les terres de la cité avec laquelle il était en conflit ou à capturer ses vaisseaux. Ce droit de représailles répondait exactement à nos lettres de marque ; chez les Grecs cela s'appelait σῦλα ou σύλας δίδοναι, λάφυρον ἐπικηρύττειν, ῥύσια καταγγέλλειν[1]. A cet appel, des bandes de brigands ou de pirates s'organisaient et mettaient à leur tête un capitaine (ἀρχιπειράτης ou ἀρχίκλωψ)[2]. Il va de soi que des lettres de marque étaient délivrées aussi et à plus forte raison en cas de guerre. Le butin appartenait en propre à ceux qui avaient fait le coup de main. Sans doute, il y avait aussi dans chaque pays quelque chose d'équivalent à un tribunal des prises, où pouvaient porter leurs plaintes ceux qui se prétendaient dépouillés contrairement au droit des gens. Chez les Athéniens c'était l'assemblée du peuple qui connaissait de ces réclamations[3].

Le droit international autorisait encore des représailles dans le cas où un citoyen avait été mis à mort sur un territoire étranger. Si l'on n'avait pu obtenir le châtiment où l'extradition du meurtrier, les parents de la victime à qui incombait le soin de la venger[4] avaient le droit de mettre la main sur une ou plusieurs personnes appartenant à la nation du coupable, et de les garder comme otages jusqu'à ce que justice fût faite (ἀνδροληψία, ἀνδρολήψιον)[5], Toutefois il n'était pas permis de dépasser le nombre de trois, du moins d'après la loi athénienne. Quel était le sort des otages, si finalement on n'obtenait pas réparation? On l'ignore, et peut-être le cas ne s'est-il jamais présenté.

Une fois la guerre résolue, c'était un principe de droit pu-

1. Thucydide, l. V, c. 115; Polybe, l. IV, c. 53, § 2, c. 26, § 7, c. 36, § 3 ; Xénophon, *Hellen.*, l. V, c. 1, § 1 ; Harpocration s. v. σύλας.

2. Démosthène, *Philipp.*, I, p. 46; Diodore, l. XX, c. 97; Plutarque, *Aratus*, c. 6.

3. Démosthène, *c. Timocrate*, p. 694.

4. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 532.

5. Démosthène, *c. Aristocrate*, p. 647 et 692; Meier et Schœmann, *der Attische Process*, p. 278.

blic que la déclaration précédât les hostilités[1]. Sans doute il y eut des exceptions à cette règle, comme à toutes les autres, mais elles furent rares, et le silence des historiens ne prouve pas toujours que ces garanties aient été omises[2]. Il ne faut pas cependant conclure de là qu'elles fussent réglementées aussi sévèrement chez les Grecs que chez les nations italiques soumises au droit fécial[3]. Lorsque, par exemple, un ultimatum avait été lancé inutilement avec menace de guerre, on était, à la rigueur, dispensé de toute autre formalité; mais ce n'était pas là une pratique constante. On jugeait plus sûr de faire une déclaration suprême par l'entremise d'un héraut, que son caractère sacré et le bâton qui en était la marque rendaient partout inviolable. Des hérauts étaient souvent aussi adjoints aux ambassadeurs qui allaient négocier en pays ennemi, ou bien ils prenaient les devants pour ménager à ces personnages un sauf-conduit[4]. Un exemple montre l'odieux qui s'attachait aux violences commises contre les hérauts : les Spartiates avaient jeté dans un puits un héraut envoyé par le roi de Perse pour les sommer de se soumettre; pris de remords et désireux de désarmer la colère de Talthybios, patron des hérauts, ils dépêchèrent au roi deux de leurs concitoyens qui s'étaient eux-mêmes dévoués à la mort et qui furent successivement renvoyés sains et saufs[5]. Les Athéniens n'avaient pas mieux traité le héraut de Xerxès, mais ils s'excusèrent sur les exigences iniques qu'un barbare apportait au nom d'un autre barbare; et cela n'empêcha pas, lorsqu'un héraut chargé d'exposer leurs plaintes fut tué à Mégare, qu'ils se déclarèrent les ennemis irréconciliables des Mégariens et jurèrent

1. Hérodote, l. VII, c. 9; Thucydide, l. I, c. 129 et 131; l. VI, c. 50, et l. VII, c. 3; Plutarque, *Pyrrhus*, c. 26; Pausanias, l. IV, c. 5, § 3.

2. Voy. par exemple Xénophon, *Hellen.*, l. III, c. 2 § 23, c. 5, § 3; l. V, c. 2, § 24, et c. 3, § 13.

3. Rien ne confirme les indications consignées dans Hésychius s. v. ἄρνα, et dans Diogénianus (t. I, p. 213, ed. Leutsch), à savoir que pour déclarer la guerre on lâchait un mouton, ce qui signifiait que l'on se proposait de ravager le pays et d'en faire un immense pâturage.

4. Thucydide, l. I, c. 53; Démosthène, *de falsa Legat.*, p. 392; Tite-Live, l. XXXV, c. 38.

5. Hérodote, l. VII, c. 133 et suiv.

de ne plus leur envoyer de hérauts ni d'en recevoir de leur part : tout Mégarien rencontré dans l'Attique était d'avance condamné à mort; les généraux devaient s'engager par serment à envahir et à ravager deux fois l'an le territoire de Mégare[1]. — Une guerre dans laquelle les ennemis n'envoient ni ne reçoivent de hérauts, où aucune part n'est faite aux négociations, s'appelle πόλεμος ἀκήρυκτος καὶ ἄσπονδος. Quelque acharnement que les Grecs aient déployé dans la guerre, ce cas se présenta rarement; souvent au contraire il y a trace d'efforts tentés pour atténuer les effets d'une lutte devenue inévitable. Au lieu de terminer tel démêlé par un engagement général, on convenait, dans les temps reculés, d'en remettre l'issue aux chances d'un combat singulier entre les chefs ou entre deux guerriers choisis dans les rangs ennemis. La tradition arcadienne de Tégée et de Phénée mentionne même un combat de trois contre trois, semblable de tout point à celui des Horaces et des Curiaces[2]. Ce n'est là qu'une légende, mais un caractère historique s'attache au duel par lequel Pittacos de Mytilène et le chef athénien Phrynon tentèrent de mettre fin à la contestation soulevée au sujet de Sigéion, contestation qui d'ailleurs se renouvela et ne fut décidement résolue que par l'arbitrage de Périandre[3]. On connaît aussi, par le récit d'Hérodote, le combat de trois cents Spartiates contre un même nombre d'Argiens, pour décider à qui resterait Cynosoura[4]. Les détails merveilleux dont cette relation est ornée n'autorisent pas à mettre en doute la réalité des faits. Plus tard, les Argiens, inconsolables d'avoir perdu ce port, firent aux Spartiates une proposition singulière, à laquelle d'ailleurs les Spartiates refusèrent d'adhérer. Chacun des deux États eût été libre en tout temps d'adresser à l'autre un défi, pourvu que la nation provoquée ne fût point occupée ailleurs, ni en proie à une épidémie; les deux armées se seraient rencontrées sur le territoire en litige, et défense était faite au vainqueur de poursuivre le vaincu au delà des fron-

1. Plutarque, *Périclès*, c. 30.
2. Stobée, *Florileg.*, tit. XXXIX, c. 32.
3. Diogène de Laërte, l. I, c. 74.
4. Hérodote, l. I, c. 82; Pausanias, l. II, c. 38.

tières[1]. Les Chalcidiens et les Érétriens de l'Eubée étaient entrés aussi en pourparlers pour régler d'avance la façon dont, le cas échéant, ils se feraient la guerre. Entre autres articles, il était convenu qu'on ne ferait pas usage de javelots[2], interdiction moins propre à épargner le sang qu'à rendre douteuse l'issue de la bataille. En dehors de ces arrangements particuliers, certains principes généralement observés constituaient un droit des gens ou droit de la guerre (πολέμου νόμοι)[3], dont il était tenu compte du moins en théorie. Ainsi le soldat qui jetait ses armes et demandait merci devait avoir la vie sauve[4]; mais il est juste d'ajouter que, dans les combats homériques ainsi que dans ceux qui suivirent, l'ardeur de la lutte fit souvent oublier ce devoir d'humanité. Jamais on ne se fit scrupule de mettre à mort les prisonniers qui, sans se rendre, tombaient au pouvoir du vainqueur. Les Athéniens ayant mis la main par trahison sur plusieurs représentants d'une nation ennemie, envoyés en ambassade auprès du roi de Perse, n'hésitèrent pas à les jeter dans des précipices, s'autorisant de l'exemple des Spartiates qui, au début de la guerre, avaient maltraité et fait mourir des marchands athéniens ou alliés des Athéniens, voire même des neutres, saisis sur des bâtiments de commerce[5]. Lorsqu'une garnison assiégée se rendait à discrétion, il n'était pas rare qu'on passât au fil de l'épée tous les hommes valides; les autres étaient réduits en esclavage et vendus; les Athéniens en agirent ainsi avec les Méliens dans la guerre du Péloponèse, et il fut résolu, sur la proposition de Cléon, qu'on en userait de même avec les Mytiléniens; le traitement toutefois fut un peu adouci[6]. Dans ces deux cas, la rigueur des Athéniens, généralement enclins à des mesures plus humaines, s'explique par ce fait qu'ils avaient à combattre d'anciens alliés passés à l'état d'ennemis. De même, les Thébains avaient pour coutume constante de faire périr tous

1. Thucydide. l. V, c. 41.
2. Strabon, l. X, c. 1, p. 448 et suiv.; Polybe, l. XIII, c. 3, § 4.
3. Polybe, l. V, c. 9, § 1, et c. 11, § 3.
4. Thucydide, l. III, c. 58, 66 et 67.
5. Thucydide, l. II, c. 67.
6. Thucydide, l. III, c. 28, et l. V, c. 116.

les prisonniers qu'ils faisaient en Béotie, les considérant comme des alliés en rupture de ban[1]. Lorsque le général athénien Philoclès, qui avait pris quelques galères aux habitants de Corinthe et d'Andros et jeté tous les équipages à la mer, tomba lui-même aux mains des Athéniens, on lui reprocha cette cruauté comme un attentat au droit des gens hellénique, et on la lui fit expier par la mort[2]. Le projet que l'on prêta aux Athéniens de couper le pouce de la main droite à tous leurs prisonniers, de manière à ce que, incapables de porter les armes, ils pussent cependant servir comme rameurs, ne souleva pas moins d'indignation[3].

Dans la règle, on ne devait pas tuer les prisonniers, mais les garder pour les échanger ou en tirer rançon[4], et ces prescriptions étaient le plus souvent observées. Entre certains états, le montant de la rançon était fixé par d'anciennes coutumes ou par des conventions spéciales : ainsi de tout temps les Corinthiens et les Mégariens avaient réciproquement adopté le tarif d'une mine par tête[5]. Ce prix était doublé entre les autres États

1. On ne peut nier que la guerre ne fût entre les petits États grecs plus acharnée et plus implacable qu'elle ne l'est entre les grandes nations des temps modernes; cela s'explique d'ailleurs : chaque individu était dans l'antiquité beaucoup plus directement atteint par la guerre qu'il ne l'est aujourd'hui et voyait en quelque sorte dans l'ennemi un adversaire personnel, qui menaçait ses plus chers intérêts, tandis que chez les nations modernes, les causes générales de la guerre touchent peu les particuliers; aussi les armées s'attaquent-elles sans animosité personnelle. Il en était de même au moyen âge; les combats que se livraient des bandes de mercenaires n'entraînaient pas une grande effusion de sang; au contraire, la guerre de sécession dans l'Amérique du Nord peut rappeler les luttes des anciennes cités grecques.

2. Xénophon, *Hellen.*, l. II, c. 1, § 32 : ἀρξάμενος εἰς Ἕλληνας παρανομεῖν.

3. L'accusation était-elle justifiée? elle est mentionnée par Xénophon (*Hellen.*, l. II, c. 1 § 31) et par Plutarque (*Lysandre*, c. 90). Une prétendue mutilation du même genre qui ne serait pas restée à l'état de menace et aurait été réellement exercée par les Athéniens sur les Æginètes est le sujet de déclamations sans fondement, de la part de Cicéron (*de Offic.*, l. III, c. II), voy. aussi Elien (*Var. Hist.*, l. II, c. 9).

4. Sur l'échange des prisonniers, voy. Thucydide, l. II, c. 103 et v, 3.

5. Plutarque, *Quæst. gr.* c. 17. D'après Androtion, cité dans un passage du Schol. d'Aristote (*Ethica*, l. V, c. 10), que Rose a signalé dans l'*Hermès* (t. V, p. 357), les Athéniens et les Spartiates s'étaient entendus aussi pour établir un taux uniforme.

doriens du Péloponèse ; des Athéniens se firent payer aussi deux mines par les Hippobotes de l'Eubée[1]. Démétrius Poliorcète était convenu avec les Rhodiens de mille drachmes pour un homme libre, de cinq cents pour un esclave[2]. Il est fait mention de fonctionnaires spéciaux chargés de taxer les prisonniers de guerre[3]; leurs évaluations se réglaient naturellement sur les prix-courants des esclaves, tout en tenant compte, dans une certaine mesure, des situations personnelles. Pour les prisonniers considérables à quelque titre que ce soit, on exigeait souvent des sommes importantes. Au dire d'Eschine, un talent était une rançon modérée pour un homme d'une fortune médiocre[4]. Les pauvres étaient rachetés à l'aide de cotisations fournies par leurs parents ou leurs amis[5]; en général toutefois ce n'était pas un don, mais un prêt remboursable dans le plus bref délai possible. D'après la loi athénienne, celui qui avait contrevenu à cet engagement devenait la propriété de ses libérateurs[6]. Les prisonniers qui n'étaient ni échangés ni rachetés appartenaient de droit au vainqueur, et étaient ordinairement vendus comme esclaves; mais on assure qu'ils ne pouvaient être cédés qu'à des Grecs, non à des Barbares[7]. L'usage était que l'État rachetât à ses nationaux ceux qui leur étaient échus[8]; il paraît aussi que chez les Athéniens une loi disposait que lorsque les prisonniers passaient successivement en plusieurs mains, avis devait en être donné au premier acquéreur, afin que l'on pût toujours, sur ses indications, retrouver le possesseur actuel, pour traiter avec lui de la rançon[9].

1. Hérodote, l. VI, c. 79, et V, 77.
2. Diodore l. XX, c. 84.
3. Τιμηταὶ τῶν αἰχμαλώτων; voy. Hypéride cité par Apsinès, dans les *Rhetores gr.* de Walz, t. IX, p. 547.
4. Æschine, *de falsa Legat.*, c. 100; voy. pour plus de renseignements Bœckh, *Staatshaush. der Athener*, t. I, p. 100.
5. Isée, *de Apollod hered.*, § 8; Démosthène, *c. Nicostrate*, p. 1248.
6. Démosthène, *ibid.*, p. 1250.
7. Philostrate, *Vita Apollod.*, l. VIII, c. 7 § 12.
8. Voy. par exemple Plaute, *les Captifs*, a. I, sc. 2.
9. Voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 370, et Westermann, dans le *Jahrbuch f. Philol.*, t. XXX, p. 371. Suivant Westermann, la loi s'appliquait aux personnes privées de leur liberté par suite d'un enlèvement (ἀνδραποδισμός), aussi bien qu'aux prisonniers de guerre. Meier (*de Vita*

Il était universellement admis que le droit des gens et la religion faisaient un devoir au vainqueur d'accorder la sépulture aux guerriers tombés sur le champ de bataille. On a vu qu'il n'en était pas encore ainsi dans les temps héroïques, bien que chez Homère, les armées ennemies conviennent d'un armistice pour enlever et ensevelir les morts[1]. Plus tard ce devoir fut mieux compris, et on le jugea obligatoire envers les Barbares aussi bien qu'envers les Grecs. Lorsqu'après le combat de Platée, un Æginète, Lampon, proposa à Pausanias de ne pas ensevelir le corps de Mardonius, et de le mettre en croix, par représailles du même traitement que Xerxès avait fait subir à Léonidas, Pausanias reçut fort mal cette ouverture, et Lampon dut s'estimer heureux de s'en tirer sans châtiment[2]. D'ordinaire, les vaincus demandaient une trève pour enlever leurs morts et procéder aux cérémonies funèbres (σπονδαὶ εἰς νεκρῶν ἀναίρεσιν). On ne croyait pas pouvoir repousser cette prière, qui était un aveu de la défaite. Il fallait au moins, pour motiver un refus, des raisons particulières; c'est le cas qui se présenta dans la seconde guerre Sacrée, après que les Phocidiens eurent violé le droit public, en pillant le temple de Delphes et en insultant la divinité[3]. Si les vaincus, hors d'état d'enlever eux-mêmes et d'ensevelir leurs morts, n'adressaient aucune demande aux vainqueurs, ceux-ci s'acquittaient eux-mêmes de ce soin, par sentiment religieux autant que par mesure de salubrité. Lysandre fut sévèrement blâmé, après le combat d'Ægospotamoi, pour avoir laissé les ennemis sans sépulture[4]. A la suite de la bataille de Chéronée, Philippe refusa de livrer les morts, mais lui-même leur rendit pleinement les honneurs qui leur étaient dus[5].

*Lycurgi*, p. XXXIX) a mis en avant une autre conjecture, à laquelle Hermann donne son assentiment dans le *Chariklès* de Becker, t. III, p. 42.

1. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 94.
2. Hérodote, l. IX, c. 79.
3. Diodore, l. XVI, c. 25. Après la bataille de Tanagra, les Thébains refusèrent aussi aux Athéniens de leur rendre leurs morts, sous prétexte qu'ils s'étaient établis à Délion, comme dans un lieu profane; mais ils ne persistèrent pas dans leur refus; voy. Thucydide, l. IV, c. 97 et 101.
4. Pausanias, l. IX, c. 32, § 6.
5. Plutarque, *Vitæ dec. Orator.*, p. 849 A; Démade, *de Duodecen.*, § 9 (t. II,

Les vainqueurs élevaient sur le champ de bataille un trophée et le consacraient aux dieux; c'était une colonne de bois ou tout simplement un tronc d'arbre, portant suspendues, avec une dédicace, les armes enlevées à l'ennemi. On s'interdisait généralement les trophées en pierre et en airain, pour ne pas fournir un aliment éternel aux dissensions[1]. Agir autrement eût été s'exposer à un blâme sévère[2], bien que la loi ne le défendît pas expressément, et qu'il n'y eût pas de tribunal auquel semblable affaire pût être soumise. La plainte que les Spartiates avaient portée devant les Amphictyons, à propos d'un trophée d'airain élevé par les Thébains pour perpétuer le souvenir d'une victoire, n'est, en effet, qu'une matière de rhétorique à l'usage des écoliers[3]. Les quelques monuments de pierre ou d'airain que mentionne Pausanias étaient des monuments commémoratifs, que les vainqueurs, de retour dans leur patrie, dressaient sur les places publiques ou dans les sanctuaires; ce n'étaient pas à proprement dire des trophées, lesquels devaient être dressés sur le champ de bataille au moment même où se décidait la victoire, ce qui n'eut guère permis d'employer la pierre ou l'airain[4]. Le caractère religieux des trophées les faisait respecter même des ennemis. Si la victoire était restée incertaine, chacune des deux armées cherchait à empêcher l'autre d'ériger un trophée, ou elle-même en érigeait un second dans le voisinage[5]. Cependant, lorsque les Athéniens qui s'étaient rembarqués, après avoir battu les Lacédémoniens sur les côtes de Milet, revinrent au même lieu trois jours après, et ne trou-

p. 410 des *Orat. att.* de Didot); Diodore, *Excerpt.*, *e libr.* XXXII, t. X, p. 46, ed. Biponti; Polybe, l. V, c. 10.

1. Diodore, l. XIII, c. 24,

2. Plutarque, *Quæst. Rom.*, 37 : οὐκ εὐδοκιμοῦσι.

3. Cicéron, *de Invent.*, l. II, c. 23. La conjecture émise par des voyageurs modernes, que Cicéron aurait confondu un trophée de pierre avec un trophée d'airain, et qu'il subsisterait encore des restes de ce monument dans le voisinage de l'ancienne Leuctres, a été réfutée par C. Keil (*Sylloge Inscr. Boeot.*, p. 96), ce qui n'empêche pas qu'elle ait été reproduite par Vischer (*Erinner. aus Griechenl.*, p. 552). Voy. aussi Welcker, *Tageb. einer griech. Reise,* t. II, p. 32.

4. Pausanias, l. II, c. 24, § 8; V. 27, 7 et VIII, 10, 4.

5. Xénophon, *Hellen.*, l. VI, c. 4 § 14; V, 4, 65 et 66, et VII, 526; Thucydide, l. I, c. 54 et 105; VI, 134.

vant plus personne qui leur disputât la victoire, élevèrent un trophée, les Milésiens ne se firent pas scrupule de le renverser, sous le prétexte que les Athéniens n'étaient pas restés maîtres du champ de bataille[1]. L'usage des trophées est postérieur aux temps homériques[2], on ne peut toutefois fixer au juste le moment où il s'établit. Il en est parlé pour la première fois à l'occasion d'une victoire remportée par les Spartiates sur les habitants d'Amyclæ, dans le VIII[e] siècle av. J.-C., en souvenir de laquelle fut aussi construit sur la place publique de Sparte un temple à Zeus Tropaios[3].

Nous avons mentionné ailleurs la loi qui défendait aux Spartiates de poursuivre l'ennemi au delà d'une certaine distance[4]. On rapporte aussi qu'ils s'interdisaient de dépouiller les morts, mais outre que cette tradition est démentie par les faits, il est bien difficile d'admettre que leur générosité ait été jusqu'à laisser aux ennemis non seulement les cadavres mais les armes des morts[5]. Ce que la loi défendait, c'était les violences sans règle et sans objet. Il y avait toutefois cette différence entre les Spartiates et le reste des Grecs, que les premiers ne pouvaient dépouiller les morts que sur l'ordre de leurs chefs, tandis que les seconds agissaient à leur guise, quelquefois même avant de connaître l'issue du combat[6]. Après la journée de Platée, Pausanias défendit le pillage à son armée, et fit enlever le butin par les Hilotes, pour en opérer ensuite le partage[7]. Il est souvent question de distribution

1. Thucydide, l. VIII, c. 24.
2. Les trophées n'étaient pas en usage chez les Macédoniens; voy. Pausanias, l. IX, c. 40, § 7, et Diodore, l. XVI, c. 4, avec les notes de Wesseling. La mention d'un trophée macédonien, dans les fragments de Lycurgue conservés par Diodore (l. XVI, 88), n'est qu'une forme oratoire autorisée par les habitudes des Grecs.
3. Pausanias, l. III, c. 2, § 6, et c. 12, § 7.
4. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques,* t I, 328.
5. Élien, *Var. Hist.,* l. VI, c. 6; mais voyez aussi par exemple un passage de Thucydide (l. V, c. 74), mieux compris par Haase que par Krüger.
6. Plutarque (*Apophthegm. lacon. Lycurgi,* § 31) explique ainsi la défense faite aux Spartiates : ὅπως μὴ κυπτάζοντες περὶ τὰ σκῦλα τῆς μάχης ἀμελῶσιν. Voy. aussi Platon, *de Republ.*, l. V, p. 469.
7. Hérodote, l. IX, c. 80 et 81.

semblable, mais on ne saurait dire d'après quels principes on y procédait, quelle était la part réservée à ceux qui avaient conquis le butin, quel fonds commun devait être réparti entre tous les combattants. Une seule chose va de soi, c'est que tout ce qui n'était pas le produit d'exploits individuels, et était dû aux efforts réunis de l'armée ou d'une division de l'armée, devenait la propriété de tous. De ce butin collectif, le dixième était consacré aux dieux, une autre portion revenait à l'État[1], une troisième enfin était distribuée entre tous, mais non pas également. Ceux qui s'étaient le plus distingués recevaient une part d'honneur (ἀριστεῖον) qui, surtout pour les chefs, pouvait être très considérable[2].

Les villes conquises, qui s'étaient rendues à discrétion, étaient généralement traitées avec beaucoup de rigueur. Il était établi en principe que le vaincu devenait, avec tout ce qu'il possédait, la chose du vainqueur, qui pouvait en user et en abuser[3]. Le massacre des hommes valides, la mise en vente des femmes et des enfants, la destruction des villes n'étaient pas des rigueurs inouïes. En cas même de capitulation (ὁμολογία), les conditions étaient souvent fort dures. Tout ce que les habitants de Potidée purent obtenir des Athéniens, au commencement de la guerre du Péloponèse, fut de sortir de la ville suivis de leurs femmes et de leurs enfants, les hommes avec un seul habit, les femmes avec deux, et en emportant une somme d'argent déterminée, après quoi la ville fut repeuplée de colons athéniens[4]. Les vaincus, lorsqu'ils n'étaient pas complètement expulsés, étaient dépouillés de leurs biens fonds que leurs vainqueurs se partageaient ; du moins il en arriva souvent ainsi[5]. On louait de leur modération ceux qui se bornaient à mettre leurs ennemis dans l'impossibilité de nuire et à leur imposer un tribut. C'est ainsi

1. Hérodote, l. IX, c. 81 ; Thucydide, l. III, c. 50 et 68 ; Xénophon, *Hellen.*, l. III, c. 3, § 1.
2. Thucydide, l. III, c. 114; Hérodote, l. VIII, c. 11, et 123 et l. IX, c. 81 ; Plutarque, *Alcibiade*, c. 7.
3. Aristote, *Polit.*, l. I, c. 2, § 16.
4. Thucydide, l. II, c. 70.
5. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. II, c. VI.

qu'en usa Périclès avec les Samiens, à la suite d'un long siège; les vaincus durent donner des otages, payer les frais de la guerre, raser leurs fortifications et livrer leur flotte[1]. Les conditions imposées aux Athéniens après la bataille d'Ægospotamoi ne furent pas beaucoup meilleures : ils furent forcés d'abattre les fortifications du Pirée et les Longs-Murs qui joignaient le port à la ville, d'abandonner tous leurs bâtiments de guerre, à la réserve de douze, de rappeler les bannis, de changer leur constitution et de faire avec les Lacédémoniens une ligue offensive et défensive[2].

La religion ordonnait aux Grecs de respecter les lieux consacrés, même en pays ennemi. Aussi les Béotiens firent-ils un crime aux Athéniens de ce que, non contents de s'être emparés du temple d'Apollon à Délion, ils s'y étaient établis comme dans une forteresse, et n'avaient pas craint de faire tout ce qui n'est permis que dans des lieux profanes. Les Athéniens alléguaient les nécessités de la guerre et l'indulgence que, en cas de force majeure, on est en droit d'attendre des dieux[3], principe accommodant avec lequel on peut tout excuser. D'autres exemples prouveraient au besoin que l'on n'observa pas toujours le respect dû aux sanctuaires; ces profanations n'étaient pas moins exceptionnelles. Lorsque dans l'expédition de Sicile, les Athéniens eurent pris le quartier de Syracuse où était situé le temple de Zeus Olympien, ils ne touchèrent à aucun des objets précieux qui s'y trouvaient réunis et laissèrent le tout sous la garde du prêtre[4]. On a en particulier loué Agésilas d'avoir toujours respecté les sanctuaires des Barbares, aussi bien que ceux des Grecs[5]. Même dans l'ardeur du combat, on était habitué à épargner les personnages chargés de fonctions purement religieuses, comme les devins et les pyrophores, qui portaient devant les armées le feu allumé lors de l'entrée en campagne. De là cette expression proverbiale, pour marquer que le sang avait coulé à flots : οὐδὲ πυρ-

1. Thucydide, l. I, c. 117.
2. Xénophon, *Hellen.*, l. II, c. 7, § 20; Plutarque, *Lysandre*, c. 14.
3. Thucydide, l. IV, c. 97.
4. Pausanias, l. X, c. 28, § 3.
5. Xénophon, *Agésilas*, c. 11, § 1; Cornélius Népos, *Agésilas*, c. 4.

φόρος ἐλείφθη [1]. Le même sentiment de piété ne permettait pas aux Grecs de mettre la main sur les rois spartiates, parce que, bien que commandant l'armée sur le champ de bataille, ils avaient un caractère religieux en tant qu'Héraclides, et comme prêtres, l'un de Ζεὺς Λακεδαίμων, l'autre de Ζεὺς Οὐράνιος [2]. — Il avait existé de tout temps entre les États doriens du Péloponèse un accord en vertu duquel la guerre était suspendue de plein droit à l'occasion de certaines solennités. Ces trèves servirent quelquefois de prétextes pour sortir d'un mauvais pas [3], d'autant plus que les différents systèmes appliqués à la mesure du temps, notamment en ce qui concernait les jours intercalaires, purent, en certaines circonstances, rendre le contrôle difficile. — Lorsqu'un État célébrait une fête à laquelle prenait part une grande affluence d'étrangers, et ces fêtes étaient nombreuses, des messagers étaient envoyés de tous côtés pour en porter la nouvelle et assurer la libre circulation des visiteurs [4]. Les quatre grandes fêtes nationales, communes à toute la Grèce, les Olympiques, les Pythiques, les Isthmiques et les Néméennes, jouissaient surtout de ce privilège. Dès que la trève était publiée (ἐκεχειρία), non seulement le territoire des États où se célébrait la fête devenait inviolable, mais les voyageurs qu'elle attirait étaient à l'abri de toute violence [5]. Il ne faudrait pas toutefois étendre trop loin les effets de ces armistices. Il n'est pas vrai, comme on l'a prétendu, que les hostilités fussent suspendues partout durant les fêtes.

Ainsi que nous l'avons remarqué déjà, les Grecs n'avaient pas coutume de se lier par des traités de paix perpétuels; ils ne s'engageaient que pour un nombre d'années déterminé, craignant de faire une chose déraisonnable et vaine en impo-

1. Zénobius, *Prov.*, cent. v, 34, et Diogénianus, cent. VII, 15 et 90, t. I, p. 134, 289 et 302; t. II, p. 44; ed. Leutsch; cf. Bæhr, dans ses Notes sur Hérodote, l. VIII, c. 7.
2. Plutarque, *Agis*, c. 21.
3. Pausanias, l. III, c. 5, § 8; Thucydide, l. III, c. 56 et 75; Xénophon, *Hellen.*, l. IV, c. 7, § 2, et V, 1, 19.
4. *Corpus Inscr. gr.*, t. I, n° 71; cf. Æschine, *de falsa Legat.*, p. 302, et le Schol., p. 197, 1.
5. Thucydide, l. V, c. 49.

sant, non seulement à eux-mêmes, mais à leur postérité, des obligations que les circonstances pouvaient rendre insupportables ou impossibles[1]. Nous possédons cependant quelques traités conclus pour un temps indéfini ou du moins pour une période considérable. Le plus ancien dans ce genre est un contrat signé pour cent ans entre les Éléens et les habitants d'Héræa en Arcadie[2]. Pendant la guerre du Péloponèse, les Acarnaniens firent un traité de paix et d'alliance avec les Ambraciotes, pour le même laps de temps[3]. Une paix destinée à durer cinquante ans, que les Athéniens firent en 422 avec les Spartiates, en dura trois[4]; une autre, datant de 455, et qui devait se prolonger trente ans, fut rompue en 431 par les événements qui éclatèrent dans cette année mémorable[5]. On a vu plus haut la clause par laquelle, en prévision des difficultés qui pouvaient surgir, on décidait qu'elles seraient aplanies par les voies judiciaires[6]. Les traités étaient sanctionnés par des serments solennels, accompagnés de sacrifices et de libations, d'où leur est venu le nom de σπονδαί[7]. Le serment était prêté par des fonctionnaires et des magistrats spécialement autorisés à cet effet, et en plus ou moins grand nombre. D'ordinaire un État envoyait à l'autre des ambassadeurs chargés de recevoir son serment (ὁρκωταί)[8]; il arriva aussi que des plénipotentiaires furent délégués pour aller remplir cette formalité, au nom de leurs concitoyens, devant l'assemblée populaire de la nation

1. Démosthène, *de falsa Legat.*, p. 358.
2. *Corpus Inscr. gr.*, n° 11.
3. Thucydide, l. III, c. 114.
4. Thucydide, l. V, c. 18.
5. Thucydide, l. I, c. 115.
6. Voy. Schœmann, *Antiq. gr.*, t. II, p. 5, et plus bas, p. 37. Thucydide, l. I, c. 78 et 140; l. IV, c. 118; l. V, c. 18 et 19; l. VII, c. 18.
7. Sur la fausse assertion d'Andocide (*de Pace*, p. 94 § 11) que εἰρήνη désigne la paix conclue entre des parties traitant sur un pied d'égalité, et que σπονδαί s'applique aux traités entre vainqueurs et vaincus, voy. *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 373, 10. Il serait peut-être plus juste de dire que l'on employait εἰρήνη pour les traités d'une durée indéfinie et σπονδαί pour ceux dont le terme était fixé, et cependant on lit dans Hérodote (l. VII, c. 148) τριάκοντα ἔτεα εἰρήνην σπένδεσθαι.
8. Démosthène, *de falsa Legat.*, p. 388 et 390; *p. Ctésiphon*, p. 233; Æschine, *de falsa Legat.*, p. 263, et *c. Ctésiphon*, p. 464, 5; Xénophon, *Hellen.*, l. VI, c. 5, § 3.

réconciliée[1]. Enfin on trouve des exemples de serments prononcés non par des plénipotentaires ou par des collèges de magistrats, mais par tous les citoyens réunis[2]. Les serments étaient quelquefois annuels ; dans d'autres occasions ils n'étaient renouvelés qu'après un plus long intervalle, par exemple tous les quatre ans[3] ; quelquefois aussi on se bornait à relire publiquement l'instrument de paix, à la fin de chaque année[4], car il va sans dire que les conditions de l'accord étaient consignées par écrit. Pour leur donner plus de notoriété et les défendre contre les ravages du temps, on les reproduisait sur des tables de pierre ou d'airain ou bien sur des colonnes, et cela non seulement dans les places publiques et dans les sanctuaires des villes qui avaient pris part au traité, mais souvent aussi dans les temples d'Olympie et de Delphes, objets de vénération pour la Grèce entière[5]. Arrivait-il qu'un traité fût dénoncé pour inexécution des clauses ou pour quelque motif grave, les tables et les colonnes disparaissaient, ou l'on y inscrivait mention de la rupture[6]. Parfois, afin de mieux assurer l'observation du contrat, le serment était remplacé par des otages, on pouvait même stipuler la double garantie. Les otages étaient ordinairement des hommes considérables ou des enfants appartenant aux principales familles. L'histoire rapporte que le Spartiate Cléonyme, qui faisait la guerre aux habitants de Métaponte pour le compte des Tarentins, se fit le premier livrer comme otages des femmes et des jeunes filles[7].

1. Thucydide, l. IV, c. 118.
2. Voy. la convention entre les Rhodiens et les Hiérapytniens, publiée par Lebas dans la *Revue de Philologie*, t. I, p. 267.
3. Thucydide, l. V, c. 18 et 47.
4. *Corpus Inscr. gr.*, n° 2556, v. 40 et suiv.
5. *Corpus Inscr. gr.*, n^os 11, 73 et 74 ; Thucydide, l. V, c. 18, 47 et 77 ; Pausanias, l. V, c. 12, § 7, et c. 13, § 3.
6. Démosthène, *p. les Mégalopolitains*, p. 209 ; *c. Leptine*, p. 468 ; Philochorus, cité par Denys d'Halicarnasse, *ad Ammæum*, c. 11 ; Thucydide, l. I, c. 179, et v. 56.
7. Duris, cité par Athénée, l. XXII, c. 84, p. 605. Voyez aussi, sur cette guerre, Diodore, l. XX, c. 104. Lorsque Antipater demanda aux Spartiates cinquante jeunes garçons pour otages, les Éphores refusèrent formellement de les livrer, offrant de remettre en échange des hommes plus âgés et même des femmes en nombre double ; voy. Plutarque *Apophthegm. lacon.*, p. 235 B.

Dans la société décrite par Homère, les relations des Grecs en temps de paix, tiraient surtout leur origine du droit hospitalier, droit non écrit, mais placé sous la protection de Ζεὺς ξένιος, et dont tout le monde respectait le caractère sacré. Pour tout homme sage, dit Alcinoüs, l'étranger et le suppliant sont des frères [1]; il parle ainsi à propos d'Ulysse qui s'est présenté à lui comme un naufragé inconnu. Les égards que l'on témoignait aux étrangers se mesuraient naturellement sur leur bonne apparence et sur le respect dont on se sentait touché en les voyant. Même chez les Phéaciens, religieux observateurs de l'hospitalité, tous n'étaient pas reçus comme le fut Ulysse; mais qu'un étranger ait jamais, comme tel, été traité en ennemi, qu'on l'ait considéré comme un être hors la loi, contre qui tout était permis, c'est une opinion en faveur de laquelle on invoquerait en vain le témoignage d'Homère. L'expression ἀτίμητος μετανάστης ne prouve qu'une chose [2], c'est que l'homme sans feu ni lieu n'obtient pas la même considération que le citoyen, qu'il est exposé à des violences, mais non que ces violences soient autorisées par la loi. L'argument que l'on tire du mot ἐχθρός, pour établir que les étrangers auraient été assimilés aux ennemis, repose sur une fausse étymologie. Au contraire, cette circonstance que ξεῖνος désigne proprement l'homme à qui des relations d'hospitalité donnent le droit de réclamer une protection efficace, et peut aussi s'appliquer indistinctement à tous les étrangers [3], indique assez que ces relations n'étaient pas une condition nécessaire sans laquelle l'étranger ne jouissait d'aucun droit et ne pouvait se présenter nulle part avec confiance. On lit dans Platon [4] : « Les dieux se réservent de punir les violences commises envers les étrangers;

1. Homère, *Odyssée*, l. VIII, v. 546.
2. *Iliade*, l. IX, v. 643 et XVI, 59.
3. D'après l'étymologie la plus vraisemblable, ce mot est formé de la préposition ἐξ, et signifie proprement un étranger, de même que le mot germanique *Framadi* est dérivé de *fram*; voy. Ahrens, dans la *Kœnigl. Zeit.*, t. VIII, p. 353. Chez Hérodote (l. IX, c. 55), le Spartiate Amompharétos désigne aussi les ennemis par le mot ξεῖνοι. Sur le latin *hostis* qui dans le principe ne s'appliquait aussi qu'aux étrangers, voy. Schœmann, *Opusc. academ.*, t, I, p. 31, et Corssen, *Krit. Beitræge*, p. 217 et 221.
4. Platon, *Leges*, l. V, p. 729 E.

car celui qui n'a à ses côtés ni parents ni amis doit intéresser d'autant plus vivement les hommes et les dieux. » Ces paroles expriment encore les sentiments qui régnaient aux temps homériques. Seuls, les Cyclopes et les Lestrygons s'attaquent aux étrangers. Chez les Grecs ce n'est pas seulement auprès des princes que le voyageur trouve un asile et un appui ; un pauvre homme tel qu'Eumée offre de bon cœur à un mendiant son logis et sa table[1]. Celui à qui aucune autre porte n'est ouverte, a la ressource d'aller coucher à l'auberge (λέσχη)[2]. Outre le repas pris en commun, on avait coutume d'échanger des présents avec ses hôtes; souvent même on y joignait des signes de reconnaissance pour les enfants ou les proches, et si grande était la force de ces liens que si des hommes unis par l'hospitalité se rencontraient sur un champ de bataille dans les rangs ennemis, ils évitaient de se combattre[3].

Plus tard, lorsque les hommes se mêlèrent davantage, les étrangers ne furent pas traités avec moins de bienveillance. « Depuis que Scyron et Procuste sont morts, dit Socrate, personne ne maltraite plus les étrangers [4]. » Cela ne veut pas dire évidemment que jamais aucun sujet de plainte ne fut donné à un étranger. Les paroles de Socrate semblent plutôt empreintes d'ironie, d'autant plus qu'il ajoute, quelques lignes plus bas, que les citoyens étant exposés à l'injustice, malgré la protection des lois, les étrangers à plus forte raison ne peuvent se flatter d'y échapper toujours, et que naturellement les hommes animés de mauvais desseins s'adressent à eux de préférence. On ne peut donc douter que les étrangers fussent protégés moins efficacement que les citoyens, mais partir de là pour prétendre qu'ils n'avaient aucun droit à faire valoir, est une exagération manifeste. Pas un État en Grèce ne laissait les étrangers en butte aux vexations, alors même qu'ils appartenaient à des nations avec lesquelles il n'était pas lié par des traités[5]. Un exa-

1. *Odyssée*, l. XIV, v. 55.
2. *Ibid.*, l. XVIII, v. 328.
3. *Iliade*, l. VI, v. 119 et suiv., 215 et 224.
4. Xénophon, *Memorab.*, l. II, c. 1, § 14.
5. Il n'a certainement jamais existé une loi τοὺς ξένους μὴ ἀδικεῖσθαι, dans teneur où Petit (*Leges Atticæ*, p. 566) l'a reproduite, d'après Xénophon.

men plus approfondi prouverait sans doute que cette prétendue absence de droit consistait simplement en ceci que les étrangers n'avaient point part aux droits civiques, et que leur condition n'était pas celle des citoyens, mais celle des populations soumises, infériorité qui, à vrai dire, pesait plus lourdement en Grèce que de nos jours.

Les Spartiates ont souvent encouru le reproche de s'être montrés trop peu bienveillants envers les étrangers, de ne leur avoir concédé qu'à contre-cœur l'autorisation de séjourner et de commercer dans leur pays, de l'avoir même souvent refusée[1]; mais nulle part il n'est dit que les étrangers y fussent en proie à de mauvais traitements, que leur vie, leur liberté, leur fortune fussent menacées. Les Spartiates se contentaient de leur appliquer une police sévère, trop bien d'accord avec le principe de leur gouvernement. Cette surveillance pouvait être incommode, elle ne doit pas être considérée comme une violation de la justice. Périclès, opposant Athènes à Sparte, félicite sa patrie d'être une ville ouverte à tout le monde (πόλιν κοινὴν παρέχομεν)[2]. Nous avons signalé plus haut l'affluence des étrangers, qui s'étaient établis dans cette ville, sous la sauvegarde des lois[3]. Nombreux aussi étaient ceux qui visitaient Athènes en passant, pour les besoins de leur négoce. D'autres cités commerçantes étaient également le rendez-vous d'étrangers que dans leur propre intérêt elles attiraient plutôt qu'elles ne les repoussaient. Enfin plusieurs États célébraient des fêtes brillantes, et se faisaient honneur du concours des étrangers qui franchissaient de grandes distances pour y prendre part.

En résumé il existait entre les différentes parties de la Grèce un échange de voyageurs dont rien ne troublait la con-

Hermann a raison sur ce point (*Privatalterth.*, § 55, 9), mais il n'en faudrait pas conclure que le principe opposé τοὺς ξένους ἐξεῖναι ἀδικεῖν ait jamais été en vigueur. L'étranger qui, se conduisant honorablement, était lésé dans sa personne ou dans ses biens, ne pouvait pas compter sans doute sur la protection due aux citoyens ; il était sûr cependant de n'être pas abandonné sans défense.

1. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 316-319.
2. Thucydide, l. II, c. 39.
3. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 404.

fiance, et qui pour le nombre ne le cédaient pas à ceux que l'on voyait circuler chez nous de nos jours, avant l'invention des chemins de fer. A défaut de voies ferrées, les Grecs avaient de belles et bonnes routes [1], placées sous la garde des dieux préposés à la voirie, Hermès et Hécate, dont les statues et les chapelles protégeaient les carrefours. Devant ces statues étaient placés des aliments de toute espèce; le voyageur, s'il avait faim, pouvait en user sans scrupule ; les fruits des arbres plantés le long des chemins étaient aussi à sa discrétion. Des imprécations publiques ont été lancées contre ceux qui refusaient d'indiquer son chemin au voyageur égaré [2]. Plus tard, on posa des bornes milliaires et des poteaux indicateurs. Il ne manquait pas non plus d'auberges. Dans les unes, tenues aux frais de l'État, le voyageur trouvait du moins un abri et un lit; dans d'autres appelées πανδοχεῖαι, les hôteliers (πανδόκεῖς) donnaient pour de l'argent à boire et à manger. Il n'y a pas lieu d'être surpris que cette industrie ne fût pas très considérée [3]. Il y avait dans le fait de se mettre moyennant finances au service du premier venu quelque chose qui devait blesser la délicatesse des Grecs, sans compter que déjà les hôteliers ne se faisaient pas faute d'écorcher les voyageurs. Les noms communs des auberges, à quelque ordre qu'elles appartinssent, étaient καταγώγα ou καταλύματα; on trouve aussi καταλύσεις [4].

On n'avait besoin de passeports, pour voyager en Grèce, que

1. Voy. E. Curtius, *Gesch. des Wegebaues bei den Griech.*, dans les *Abhandl. der Berlin. Akad. der Wissensch.*, 1854, p. 248 et suiv.

2. Dans Théocrite, on se fait un devoir, au nom d'Hermès ἐνόδιος, d'indiquer son chemin au voyageur :

ἔκ τοι, ξεῖνε, πρόφρων μυθήσομαι ὅσσ' ἐρεείνεις,
Ἑρμέω ἁζόμενος δεινὴν ὄπιν εἰνοδίοιο·
τὸν γάρ φασι μέγιστον ἐπουρανίων κεχολῶσθαι
εἴ κεν ὁδοῦ ζαχρεῖον ἀνήνηταί τις ὁδίτην.

Théocrite, *Id.*, XXV, v. 3

*Homo qui erranti comiter monstrat viam*
*Quasi lumen de suo lumine accendat facit :*
*Nihilo minus ipsi lucet, cum illi accenderit.*

Ennius.

3. Platon, *Leges*, l. XI, p. 918; Théophraste,, *Charact.* 6 ; voy. aussi Becker, *Chariklès*, t. I, p. 63, ed. Hermann.

4. Pollux, l. I, c. 73; Moeris, s. v. καταγώγιον; Becker, *Chariklès*, t. I, p. 62.

lorsque la ville où l'on se rendait était en état de guerre, et forcée par là d'exercer une surveillance plus active sur les allants et venants. Ces passeports s'appelaient communément συγγραφαί ou σύγγραφοι; on les désignait aussi par le nom de σφραγῖδες, à cause du cachet officiel dont ils étaient revêtus, et par celui de σύμβολα, qui s'appliquait en général à tous les signes de légalisation [1]. Il n'est pas surprenant que les voyageurs subissent une visite à la frontière, car il y avait dans l'antiquité comme chez nous des marchandises prohibées ou soumises aux droits de douane. Les fermiers et leurs commis étaient autorisés à inspecter les voitures et les paquets, et dans leur zèle à s'acquitter de ce soin ne se faisaient pas toujours faute d'ouvrir les lettres. Quelques personnes avaient le privilège d'échapper à cette inquisition (ἀτέλεια) [2]. C'était un moyen de signaler publiquement et de récompenser les services rendus à l'État par des étrangers, ainsi que le constatent plusieurs inscriptions [3]. Souvent aussi, pour les mêmes motifs, on conférait l'ἀσυλία qui assurait l'inviolabilité de la personne et des biens, lorsque la guerre étant déclarée à la nation dont l'étranger faisait partie, on délivrait des lettres de marque [4]; cette garantie s'appliquait aussi au cas où il serait menacé par des particuliers dans sa liberté ou dans sa fortune [5]. L'exclusion absolue et l'interdiction de se livrer au commerce dans les ports et dans les marchés ne fut jamais prononcée que contre des ennemis [6].

On peut affirmer sans crainte qu'il n'existait pas d'État grec où un citoyen d'un autre État ne trouvât quelque personnage officiellement obligé à le protéger, toutes les fois qu'il récla-

1. Plaute, *Captivi*, II, sc. 3, v. 90. Aristophane, *Aves*, v. 1213 et suiv. cf. Becker, *ibid.*, t. I, p. 26.

2. Plaute, *Trinummus*, III, sc. 3, v. 65. On croit aussi avoir trouvé trace du plombage appliqué aux ballots de marchandise; voy. Haase, dans les *Annali dell'Instit. di Corrisp. archeol.*, t. XI, fasc. 2, p. 279.

3. Voy. Meier, *de Proxenia seu publ. Græc. hospitio*, Halis, 1843, p. 21.

4. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. II, p. 8 ou 9?

5. Les expressions consacrées dans les monuments sont ἀσυλία καὶ ἀσφάλεια κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν πολέμου καὶ εἰρήνης. Voy. Meier, *de Proxenia*, p. 18, et Kirchoff, dans le *Philologus*, t. XIII, p. 1 et suiv., où une inscription relative à ce sujet est très habilement commentée.

6. Thucydide, l. I, c. 67; Diodore, l. XII, c. 39; Plutarque, *Périclès*,

merait à bon droit son assistance. Ces patrons s'appelaient πρόξενοι[1]. Chaque cité les choisissait généralement parmi les citoyens des autres États; quelquefois aussi les πρόξενοι étaient désignés par leurs nationaux pour veiller aux intérêts des étrangers[2]. Sans doute, bien que les preuves manquent, une récompense était attachée à ces fonctions qui ne laissaient pas d'être quelquefois une charge assez lourde. La coutume, à défaut de loi, devait autoriser les πρόξενοι à recevoir sous une forme ou sous une autre une rémunération de leurs obligés. Seuls les ἐθελοπρόξενοι paraissent avoir offert gratuitement leurs services[3]. Ce qui est sûr, c'est que les πρόξενοι recevaient de l'État dont ils protégeaient les citoyens des distinctions et des honneurs. Ainsi s'explique que ce titre ait été quelquefois décerné comme un témoignage purement honorifique à des étrangers domiciliés dans le pays, n'ayant par conséquent aucun moyen de protéger au dehors les citoyens de la nation qui le leur avait conféré. Cette qualification entraînait souvent l'exemption des impôts et des prestations dont étaient tenus les étrangers domiciliés[4], de sorte que les πρόξενοι étaient placés sur le même pied que les ἰσοτελεῖς, quelquefois même avaient l'avantage sur eux. Parmi les prérogatives dont ils étaient gratifiés, on cite le libre accès au sénat et à l'assemblée du peuple, et un tour de faveur (προδικία) pour leurs actions judiciaires. Mentionnons encore, entre autres privilèges, le droit de posséder des biens fonds (ἔγκτησις) et l'exemption des péages et des impôts (ἀτέλεια)[5]. Par contre, il devait exister des dispositions pénales contre les πρόξενοι qui se seraient mal acquittés de leurs devoirs[6]; nul doute qu'ils ne

c. 29; Aristophane, *Acharn.*, v. 520; Démosthène, *Olynth.* II, p. 22; cf. Spanheim, *ad Aristoph. Aves*, v. 365.

1. Pollux, l. III, c. 59.

2. Pour Sparte, voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 285; pour Pétilia, Bœckh, *Corpus Inscr. gr.*, p. 11; pour Crannon, Antigone de Caryste, c. 15, p. 25, ed. Beckm.

3. Thucydide, l. III, c. 70; voy. aussi les notes de Poppo, t. III, 2, p. 767.

4. Démosthène, *c. Leptine*, § 60 et 133.

5. Voy. sur ces diverses questions Westermann, *de publ. Athen. honor.*, Lipsiæ, 1830, p. 15, et surtout Meier, *de Proxenia*.

6. Voy. Kirchoff, dans le *Philologus*, t. XIII, p. 8 et 9.

fussent tenus à la réparation du dommage qu'ils avaient causé.

Il n'y a trace nulle part de traités de commerce, dans le sens propre du mot[1]. Mais les États entre lesquels les relations étaient le plus actives faisaient, pour les faciliter encore, des conventions particulières, destinées à régler en cas de litige la façon dont les affaires seraient instruites et jugées. Les conventions s'appelaient σύμβολα, et les procès qui suivaient leurs cours conformément à ces clauses δίκαι ἀπὸ συμβόλων[2]. Les σύμβολα avaient donc pour effet non seulement d'assurer aux nationaux des deux États une liberté et la possession de leur avoir dans le pays qui n'était pas le leur, et de punir sévèrement toute atteinte portée à ces droits, mais de préparer la solution des conflits d'après des principes équitables. Naturellement les clauses n'étaient pas partout les mêmes, et l'on tenait grand compte des coutumes en vigueur chez les nations contractantes. Il est probable aussi que les principes adoptés dans les σύμβολα étaient modifiés d'après la législation spéciale à chacun des États, et que certaines différences existaient dans la procédure et dans la manière d'engager les poursuites. Ainsi tantôt le plaignant était tenu de lancer l'assignation au domicile du défendeur, tantôt il pouvait introduire l'instance dans son propre pays, pourvu que son adversaire y fût présent. Toutefois c'était une règle générale que le plaideur qui avait succombé devant des tribunaux étrangers pût en appeler à ceux de sa nation, et peut-être même que celui qui avait perdu son procès devant ses juges naturels eût la ressource de porter la cause en dernier ressort devant ceux de sa partie adverse. La cité au tribunal de laquelle on en appelait était désignée par la qualification de ἔγκλητος, ainsi que l'affaire elle-même (δίκη ἔγκλητος).

Les États plus intimement unis ne se contentaient pas d'assurer à leurs citoyens, les uns chez les autres, l'exercice impartial de la justice; on y joignait différentes faveurs, celles par exemple de s'établir dans l'État allié, sans avoir à supporter les charges imposées aux résidents, d'acquérir des biens-fonds

1. Voy. Büchsenschütz, *Besitz und Erwerbe im Alterth.*, p. 516.
2. Voy. Meier et Schœmann, *Att. Process*, p. 773 et suiv.

(ἔγκτησις) et de contracter mariage (ἐπιγαμία). Ce triple privilège constitue la partie civile du droit de bourgeoisie; c'est là surtout ce qu'il faut entendre, lorsqu'il est question d'États octroyant à d'autres la πολιτεία. Si l'on y ajoute, bien qu'avec certaines restrictions, le droit de suffrage dans les assemblées populaires et l'accès aux fonctions publiques, la πολιτεία devient l'ἰσοπολιτεία[1]. Ces prérogatives étaient quelquefois réciproques, mais non pas toujours. Le premier cas se présente dans plusieurs villes de la Crète. D'autre part, les Bysantins, d'après un document peu authentique à la vérité, accordèrent la πολιτεία aux Athéniens, en reconnaissance des secours qu'ils en avaient reçus contre Philippe[2]. Plus tard les Rhodiens font la même concession aux Athéniens, qui s'acquittent quelques années après, en leur rendant la pareille[3]. Le bon vouloir des États entre eux se manifeste aussi, quoique dans une moindre mesure, en assurant indistinctement à tous les citoyens de chacun d'eux les honneurs et les droits des πρόξενοι[4].

mann, de *Juris jur. judic. Athen. form.*, III, Lipsiæ, 1859, p. 4. — On trouve aussi le sing. σύμβολον et la forme féminine συμβολαί; voy. Ussing, *Inscr.*, n° 55; Ross, *alte Lokrische Inschr.*, p. 12.

1. Voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 377, 21; Meier, *de Proxenia*, p. 22; Büchsenschütz, *Besitz und Erwerbe im Alterth.*, p. 41.
2. Démosthène, *de Corona*, p. 256.
3. Tite-Live, l. XXXI, c. 15.
4. Voy. Démosthène, *c. Midias*, p. 530, quoique l'application de ce passage ne soit pas bien certaine.

# CHAPITRE DEUXIÈME

## LES AMPHICTYONIES

Le mot 'Ἀμφικτύονες ou 'Ἀμφικτίονες[1] signifie proprement les habitants d'alentour et désignait en général le voisinage ; mais en particulier il s'applique aux populations qui, à des époques déterminées, se réunissaient dans un sanctuaire peu éloigné, afin de célébrer ensemble quelque fête religieuse, et profitaient de cette occasion pour apaiser des querelles et conclure des alliances agressives ou défensives. L'association la plus nombreuse et la plus célèbre en ce genre, celle dont le souvenir se présente d'abord, toutes les fois qu'il est parlé d'Amphictyons, est la ligue qui avait pour centre religieux le temple d'Apollon à Delphes ; mais plusieurs unions semblables s'étaient formées dans les anciens temps entre des peuples rapprochés par une même origine ou des intérêts communs, quelquefois aussi par le culte que tous rendaient à une même divinité ou leur dévotion à un même sanctuaire. Du plus grand nombre nous ne connaissons malheureusement que leur existence ; ainsi, nous savons qu'un temple de Poseidon construit à Onchestos en Béotie, près du lac Copaïs, sur le territoire de la ville d'Haliarte[2], était un sanctuaire amphictyonique, antérieur certainement à l'arrivée des Béotiens dans le pays, et que cette Amphictyonie comprenait des contrées situées en dehors de la Béotie, par exemple la Mégaride[3]. Les Παμβοιώτια et les Δαίδαλα, d'origine également béotienne, étaient aussi des assemblées où les États contigus se réunissaient dans un sanctuaire commun ; nous

1. De même qu'on trouve περικτίονες dans Homère, Pindare, Hérodote et d'autres encore. D'après l'explication judicieuse sans aucun doute de Benfey (*Wurzellex.*, t. II, p. 185), l'autre forme est l'indice d'un ancien digamma 'Ἀμφικτίϝονες.

2. Strabon, l. IX, p. 412.

3. Voy. O. Müller, *Orchomenos*, p. 293 de la dernière édit.

reviendrons plus loin sur les uns et sur les autres[1]. — Le temple de Poseidon, dans l'île de Calaurie, appartenant à l'État de Trézène, était autrefois le siège d'une Amphictyonie entre cette ville et les villes argiennes d'Hermione, de Nauplie, de Prasiæ, d'Epidaure, auxquelles il faut joindre, outre l'île d'Ægine, Athènes et la ville béotienne d'Orchomène[2]. Ainsi se trouvaient ligués ensemble des États qui n'étaient rapprochés ni par le voisinage ni, autant qu'il est permis d'en juger, par l'identité d'origine, et n'avaient d'autre lien que l'intérêt qui les portait vraisemblablement à prendre en main la défense des puissances maritimes contre les populations plus avancées dans les terres[3]. Plus tard, lorsque Nauplie fut soumise par Argos, et Prasiæ par Sparte, les deux cités conquérantes adhérèrent à la ligue en remplacement des villes conquises ; mais alors elle n'avait plus d'importance qu'au point de vue religieux. — Les Doriens, une fois établis dans le Péloponèse, paraissent avoir fondé ainsi une Amphictyonie dont le centre était Argos, et à laquelle les Messéniens, d'après le récit de Pausanias[4] proposèrent de déférer leurs dissentiments avec Sparte. De même les Doriens de l'Asie Mineure qui peuplèrent Cnide, Halicarnasse, et parmi les îles, Cos et Rhodes, s'étaient associés, pour célébrer la fête d'Apollon sur le promontoire Triopion, près de Cnide. Cette fête, comme la plupart des solennités semblables, donnait lieu à des joutes, et le règlement voulait que les vainqueurs, au lieu de remporter chez eux les prix consistant en trépieds d'airain, les consacrassent au Dieu. Un habitant d'Halicarnasse ayant négligé ce devoir, la ville fut exclue de la confédération, pour n'avoir pas rappelé le coupable à l'exécution de la loi[5]. — Le nom d'Amphictyonie convient

1. Voy. plus bas, chap. v.
2. Strabon, l. VIII, p. 374.
3. Voy. Müller, *Orchomenos*, p. 242. Curtius (t. I, p. 102 et 115 de la trad.) considère toutes les populations comprises dans cette Amphictyonie comme des Ioniens ou des Minyens, liés étroitement aux Ioniens.
4. Pausanias, l. IV, c. 5, § 1.
5. Hérodote, l. I, c. 144. Sauppe conjecture avec raison (*Gœtting. Nachr.*, 1863, p. 328) que ce ne fut pas là le seul motif qui fit exclure Halicarnasse. Il est certain que la population de cette ville n'était pas purement dorienne, mais mélangée d'un grand nombre d'Ioniens.

également à l'association des villes de la Triphylie qui avaient pour sanctuaire commun le temple de Poseidon situé à Samicon en Elide, et placé sous la garde des habitants de Makiston ou Makistos, à qui était confié aussi le soin de publier la trève au moment où commençaient les fêtes[1]. — On peut encore considérer comme une Amphictyonie la ligue des villes eubéennes dont le point central était le temple d'Artémis, à Amarynthe. Au pied d'une des colonnes intérieures de ce temple était enfoui le traité entre Chalcis et Érétrie[2], dont nous avons parlé plus haut. — C'est sous le nom d'Amphictyonie qu'est formellement désignée la confédération formée entre les villes Ioniennes, pour honorer l'Apollon de Délos. On se rassemblait dans l'île qui se vantait d'avoir donné naissance au Dieu, et l'on célébrait des fêtes dont la magnificence et en particulier les chœurs de jeunes filles qui en relevaient l'éclat sont vantés par l'auteur de l'hymme homérique à Apollon[3]. Nous ne savons pas de quelle manière avait été constituée primitivement cette association, mais son antiquité est attestée par la légende du vaisseau contemporain de Thésée et remis incessamment à neuf, qui transportait à Délos l'ambassade religieuse des Athéniens. La fête paraît cependant avoir dégénéré, jusqu'au moment où les Athéniens la restaurèrent, en même temps qu'ils purifièrent l'île, souillée par des sépultures, contrairement à une ancienne défense de l'oracle (av. J.-C. 426). Depuis ce temps, il y eut une fête annuelle, et une autre plus brillante qui revenait tous les cinq ans. Toutes deux étaient sans doute pour toutes les villes ioniennes, comme pour Athènes, l'occasion d'envoyer des Théories à Délos. Les Théores athéniens s'appelaient Déliastes et paraissent avoir été pris dans un γένος unique. Le temple était placé avec ses riches trésors sous la garde et l'administration d'un collège d'Amphictyons, où les Athéniens avaient naturellement la prépondérance et qu'ils faisaient présider chaque année par un député de leur nation[4].

1. Strabon, l. VIII, p. 343.
2. Strabon, l. X, p. 448. Voy. ci-dessus, page 10.
3. *Hymne à Apollon*, v. 157 et suiv.
4. Voy. Bœckh, *Staatshaush. der Athener*, t. II, p. 82, et C. F. Hermann, *de Theoria Deliaca*, dans le Progr. de l'Univ. de Gœttingue, 1846-1847.

Les Ioniens d'Asie célébraient aussi sous le nom de Panionies des fêtes en l'honneur de Poseidon Héliconien, et se réunissaient à cet effet près du promontoire de Mycale, sur le territoire de Priène. Aux dix villes ioniennes, Milet, Mios, Priène, Ephèse, Colophon, Lébédos, Téos, Clazomène, Phocée, Erythræ, et aux deux îles de Samos et de Chios se joignit plus tard Smyrne qui antérieurement avait appartenu aux Éoliens[1]. — Citons encore, pour terminer cette énumération, la fête que les Doriens célébraient à Ephèse, en l'honneur d'Artémis[2].

A la vérité, le nom d'Amphictyonie n'est pas appliqué, dans les documents qui nous sont parvenus, aux deux dernières solennités, non plus qu'à celles dont il a été question plus haut, qui rassemblaient les populations béotiennes, triphyliques, eubéennes et doriennes[3]; mais il est difficile de découvrir le motif qui le leur a fait refuser. Rien du moins ne prouve que les tendances politiques ou purement religieuses de ces associations, ni le nombre variable ou invariable de leurs membres, non plus que les règlementations de leurs séances, aient dû influer sur le nom par lequel on les désignait. Les attributions politiques et religieuses étaient mêlées dans les Amphictyonies comme dans les autres confédérations. Assurément l'Amphictyonie de l'île Calauria n'avait pas été fondée sans une arrière-pensée politique. Il en était de même pour la ligue des populations qui fêtaient ensemble les Pambœoties, et pour celle des cités eubéennes dont le centre était le sanctuaire d'Artémis Amarynthe. L'existence, dans quelques-unes de ces associations, d'un comité directeur qui manquait aux autres, ne peut pas davantage avoir décidé de leur dénomination, car si Athènes préside sans conteste l'Amphictyonie de Délos, il n'est nullement question de présidence dans la ligue qui porte par excellence le nom d'Amphictyonie.

1. Hérodote, l. I, c. 148; Strabon, l. XIV, p. 633. Sur le déplacement des Panionies, célébrées depuis à Ephèse, voy. Diodore, l. XV, c. 49; cf. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 413.

2. Thucydide, l. III, c. 104; Denys d'Halic., *Ant. rom.*, l. IV, c. 25.

3. Il est cependant à remarquer que d'après Pausanias (l. IX, c. 34, § 1) un fils d'Amphictyon s'appelait Iton, ce qui suppose que le nom d'Amphictyonie appartenait bien à l'association chargée de célébrer les fêtes en l'honneur d'Athêna Itonia, dont le temple était le sanctuaire des Pambœoties.

Cette Amphictyonie, la plus célèbre de toutes et la mieux connue, était celle de Delphes ou de Pytho, ainsi nommée parce que son principal sanctuaire était le temple d'Apollon Delphien. Elle en avait un autre à Anthéla ou Anthéna, sur le territoire des Maliens, à proximité des Pylæ ou Thermopylæ. Déméter, à qui il était consacré, s'appelait de là 'Αμφικτυονίς. Il est très probable qu'Anthéla était à l'origine le point central d'une Amphictyonie à laquelle se rattachèrent dans la suite des populations plus éloignées, et que l'association générale adopta le sanctuaire des nouveaux adhérents, en raison du respect qu'il inspirait; ainsi celui de Déméter fut rejeté au second rang. Cela n'empêcha pas que les assemblées, alors même qu'elles avaient lieu à Delphes, conservassent le nom de Pylaïques et les ambassadeurs des États fédérés celui de Pylagores. On s'explique facilement que nous ne possédions pas de renseignements historiques sur la naissance ou le développement de l'Amphictyonie Pylaïque. La légende en attribue la fondation à Amphictyon lui-même, dont elle fait le frère d'Hellen, qui avait aussi un temple dans Anthéla. De ce récit il ressort du moins que l'imagination des Grecs faisait remonter cette Amphictyonie aussi loin que le nom des Hellènes. On racontait aussi que plus tard le roi argien Acrisios était venu dans ces contrées et avait institué l'Amphictyonie de Delphes sur le modèle de celle de Pylæ [1]. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher ce qui peut avoir fourni matière à ces fables. Contentons-nous de dire ce que l'histoire ne dément pas, à savoir que l'Amphictyonie de Delphes comprenait les douze populations suivantes : Les Maliens, les Achéens de la Phthiotide, les Ænianes ou Œtéens, les Dolopes, les Magnètes, les Perrhèbes, les Thessaliens, les Locriens [2], les Doriens, les Phocéens, les Béotiens, les Ioniens. On voit que toutes les nations de la Grèce n'en faisaient pas partie; il y manque en effet les Acarnaniens, les Eléens, y compris les habitants de la Pisatide et de la Triphylie, les

1. Voy. le Schol. d'Euripide, *Oreste*, v. 1094; d'après d'autres, l'Amphictyonie de Delphes avait été fondée aussi par Amphictyon; voy. Pausanias, l. X, c. 8.
2. Voy. *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 387, n. 5.

Driopes qui occupaient Hermioné et Asine dans l'Argolide, Carystos et Styra dans l'Eubée. A cette liste de dissidents il faut joindre encore les Achéens du Péloponèse, car on ne cite jamais parmi les confédérés que ceux de la Phthiotide [1], soit qu'au moment où fut fondée la ligue, les deux branches de la souche achéenne se fussent déjà séparées, soit que le nom d'Achéens ne doive pas être considéré comme représentant une race unique [2]. On peut affirmer avec assurance que les douze peuples amphictyoniques avaient habité antérieurement les uns la Thessalie, les autres la région plus méridionale qui entoure le Parnasse, et se prolonge vers l'est. Ce fut vraisemblablement après la guerre de Troie que les Thessaliens quittèrent la Thesprotie pour s'établir dans la contrée voisine, à laquelle ils donnèrent leur nom. Ils ne peuvent, d'après cela, être comptés parmi les plus anciens membres d'une diète amphictyonique dont la fondation remonte sans contredit plus haut. Aussi a-t-on conjecturé qu'ils y étaient entrés à la place des Dryopes, lorsque ceux-ci en furent exclus; mais pour plusieurs raisons, cette supposition est peu vraisemblable. On risquerait moins de se tromper en admettant que les Thessaliens ne se fixèrent pas tous en même temps dans la Thessalie, et qu'une partie d'entre eux avaient émigré déjà, lorsque de nouvelles bandes sortirent de la Thesprotie, vinrent rejoindre leurs compatriotes postérieurement à la guerre de Troie, achevèrent la conquête du pays et en soumirent ou en chassèrent les habitants [3]. En ce qui concerne les Ioniens, dont on ne peut affirmer qu'ils aient jamais habité la Thessalie ou les environs du Parnasse, il est probable que leur entrée dans la confédération s'explique par leur mélange avec une population amphictyonique qui serait allée se joindre à eux. On peut du moins interpréter ainsi les légendes d'après lesquelles Xouthos, c'est-à-dire Apollon Pythien ou Amphic-

1. Dans le passage de Diodore (XVI, 29) où on lisait autrefois Ἀχαιοὶ καὶ Φθιῶται, les récents éditeurs ont supprimé avec raison la préposition καὶ.

2. Voy. Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. III, p. 554, 2e édit., et Welcker *Gœtterlehre*, t. I, p. 359. Cf. l'art. *Indogerm. Sprachstudien*, dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber, p. 65, n. 44.

3. C'est l'opinion soutenue par Buttmann (*Mythol.*, l. II, p. 262 et 263).

tyon auraient émigré en Béotie et en Attique et s'y seraient établis [1].

Ces douze populations jouissaient des mêmes droits dans l'Amphictyonie, quelque inégales que paraissent plus tard leur puissance et l'étendue de leur territoire. Les uns en effet perdirent avec le temps toute leur importance et même leur indépendance politique, tandis que d'autres devinrent des États considérables et fondèrent de nombreuses colonies qui héritèrent du droit à l'Amphictyonie ; mais l'égalité des privilèges est la preuve que, lorsque fut organisée la fédération, tous les peuples qui en firent partie semblaient être encore sur le même pied. Il n'est guère admissible qu'ils n'aient eu d'autre but que de s'unir pour honorer Déméter ou Apollon. La pensée dominante dut être d'organiser une ligue internationale contre l'ennemi commun et d'apaiser les divisions ou du moins de prévenir des luttes trop meurtrières. C'est ce qu'indique le peu que nous savons des lois amphictyoniques. Suivant l'une de ces dispositions, la seule en ce genre, à vrai dire, qui nous soit parvenue, « il est interdit de détruire aucune ville amphictyonique et de détourner les eaux nécessaires à son usage, en guerre aussi bien qu'en paix. Contre l'état qui violerait cette défense, tous les autres doivent entrer en campagne, jusqu'à ce qu'il soit exterminé. » Plus tard seulement, lorsque les événements eurent porté une grave atteinte à l'influence politique des Amphictyons, le sens religieux de l'institution prévalut, et la vénération publique s'attacha surtout au temple de Delphes : « Quiconque aura pillé la propriété du Dieu, quiconque se sera associé comme complice ou seulement comme confident à la violation de son territoire, contre celui-là, chacun doit agir de la main, du pied, de la voix et de toutes les forces dont il dispose [2]. » Ce qui nous est rapporté des résolutions et des mesures adoptées par les Amphictyons, des plaintes portées devant le Conseil et des sentences prononcées par lui, a trait le plus souvent au temple de Delphes.

1. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 361 et 362, et *Opusc. acad.*, t. I, p. 237 et 328.
2. Æschine, *de falsa Legat.*, p. 284.

D'après l'ancien droit, les pèlerins qui le visitaient n'avaient aucune rétribution à payer. Au mépris de cette franchise, les habitants de Crissa avaient exigé des sommes considérables de ceux qui traversaient leur pays et fermé l'oreille aux représentations du Conseil amphictyonique. Ils avaient en outre commis des violences, sans même respecter le territoire consacré; on arma contre eux. Ce fut la première guerre sacrée, qui finit en 586, après une durée de dix ans, par la destruction de Crissa et la confiscation du sol au profit du temple. Dans la Mégaride, une Théorie allant du Péloponèse à Delphes fut insultée par des hommes ivres, et comme le gouvernement de Mégare, où régnait alors une démocratie sans frein, avait laissé cet attentat impuni, les Amphictyons prirent l'affaire en main et envoyèrent une armée contre Mégare. Les coupables furent punis, les uns par le bannissement, les autres par la mort[1]. Lorsque le temple de Delphes fut incendié en 548, les Amphictyons se firent un devoir de le reconstruire et passèrent un marché avec des entrepreneurs[2]. Longtemps après, les Phocidiens ayant été accusés par les Delphiens d'avoir violé le temple, furent condamnés à une amende. Le refus de la payer devint l'occasion de la seconde guerre sacrée qui, commencée en 355, ne se termina qu'en 346. Enfin une semblable accusation, intentée par les Locriens aux habitants d'Amphissa, donna lieu en 340 à la troisième guerre sacrée.

Les jeux pythiques, dont le Conseil amphictyonique prit la direction à la suite de la première guerre sacrée, et sur lesquels nous reviendrons plus loin, sont aussi intimement liés à l'histoire du temple de Delphes. Il y a lieu de rappeler, au même point de vue, la décision que les Amphictyons prirent au sujet du trépied funéraire élevé dans le temple après la bataille de Platée. Pausanias avait fait graver sur ce monument une inscription qui rapportait à lui seul la victoire et l'offrande. Les Platéens en particulier se plaignirent et les Amphictyons ordonnèrent que l'inscription fût effacée et remplacée par

1. Plutarque, *Quæst. Gr.*, c. 59.
2. Hérodote, l. II, c. 180; Strabon, l. IX, c. 3, p. 421; Pausanias, l. X, c. 5, § 5.

une autre où seraient mentionnés tous les États qui avaient concouru au succès [1]. Relatons encore les statues élevées dans le temple à Skyllis et à sa fille, comme récompense des services qu'ils avaient rendus en plongeant dans la mer à Artémision [2]. Un intérêt plus général et qui n'est pas renfermé dans les limites du sanctuaire s'attache au décret par lequel les Amphictyons ordonnèrent d'ériger un monument en l'honneur des guerriers morts aux Thermopyles, sur la place même où ils étaient tombés, avec une inscription constatant simplement que là quatre mille Péloponésiens avaient combattu contre trois millions d'ennemis [3], et à la condamnation qui frappa le Malien Ephialte, pour avoir indiqué aux Perses le chemin qui leur permit d'envelopper les Grecs [4]. Après Platée, les Spartiates proposèrent aux Amphictyons d'exclure tous les États qui s'étaient tenus en dehors de la lutte [5], proposition qui d'ailleurs resta sans effet. Cela encore n'a pas de rapport direct avec le temple de Delphes, non plus que l'idée qu'eut Alexandre de se faire nommer par les Amphictyons chef de l'expédition contre les Perses [6]. Les jugements que prononcèrent les Amphictyons au sujet du droit d'asile contesté à tel ou tel temple grec, les amendes infligées aux Dolopes, du temps de Cimon, pour faits de piraterie, et plus tard aux Spartiates qui avaient occupé frauduleusement la forteresse thébaine, la Cadmée, l'arbitrage déféré aux Argiens dans le conflit entre Mélos et Cimolos, prouvent, sans compter d'autres exemples, que le Conseil amphictyonique se considérait comme une cour de justice, chargée de faire respecter les principes du droit international [7]; on ne voit pas cependant qu'on ait souvent fait appel à leur tribunal et que même dans ce cas l'on ait tenu grand compte de leur décision. Alors même qu'il eût été le plus à souhaiter pour le salut de la Grèce que les affaires

1. *Disc. c. Neæra*, p. 1378.
2. Pausanias, l. X, c. 19, § 1; cf. *Anthol. Palat.*, l. IX, 296, où on lit Skyllos.
3. Hérodote, l. VII, c. 228.
4. Hérodote, l. VII, c. 213.
5. Plutarque, *Thémistocle*, c. 20.
6. Diodore, l. XVII, c. 4.
7. Tacite, *Annales*, l. IV, c. 14; Plutarque, *Cimon*, c. 8; Diodore, l. XVI, c. 23 et 29. Voy. aussi Lebas, *Voyage Archéol.*, t. III, n° 1.

internationales pussent être déférées à un tribunal énergique et impartial, nous ne trouvons aucune trace de l'action qu'aurait exercée le Conseil amphictyonique. Cette impuissance s'explique en partie par l'inégalité des forces et l'égalité des droits. Athènes ou Sparte étaient trop prépondérantes pour se soumettre à une assemblée dont la moitié des membres représentaient des populations sans autorité réelle, qui ne jouissaient pas même de leur indépendance politique et étaient plus ou moins subordonnées aux Thessaliens. La politique des deux grandes cités sur laquelle se réglait en grande partie celle des autres États, suivait ses voies particulières, et il n'était guère possible aux Amphictyons de les en détourner. C'est pourquoi le Conseil se bornait d'ordinaire à des objets insignifiants qui ne pouvaient heurter les intérêts des grandes puissances, c'est-à-dire en général aux affaires qui concernaient le temple.

Les assemblées amphictyoniques avaient lieu régulièrement deux fois par an, à l'automne et au printemps; on se réunissait à Delphes et aux Thermopyles, ou plus exactement à Anthéla. Il ne paraît pas que de ces deux centres de réunions, l'un eût été plus exclusivement affecté aux assemblées d'automne, l'autre à celles de printemps; il est beaucoup plus probable que, à chaque convocation, les délégués siégeaient d'abord à Anthéla, puis à Delphes[1]. Il y avait aussi des réunions extraordinaires[2]. Chacune des douze nations envoyait deux ambassadeurs, qui portaient le titre de Hiéromnémons, c'est-à-dire administrateurs des choses sacrées. Leurs noms étaient

1. Voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Gr.*, p. 391, 4. Cette conjecture est confirmée non seulement par les inscriptions de Delphes qu'a fait connaître Curtius et sur lesquelles on devra consulter le *Bulletino di Correspond. archeol.*, 1844, p. 32, mais aussi par l'*Epitaphios* d'Hypéride, récemment découvert. On y lit en effet, après la mention de la victoire remportée par Léosthène, près de Thermopylæ (col. 8, 25.) : ἀφικνούμενοι γὰρ οἱ Ἕλληνες ἅπαντες δὶς τοῦ ἐνιαυτοῦ εἰς τὴν Πυλαίαν θεωροὶ γενήσονται τῶν ἔργων τῶν πεπραγμένων αὐτοῖς, ce que n'eût pu dire Hypéride, si les Amphictyons ne s'étaient réunis deux fois à Thermopylæ. Arn. Schœfer a déjà remarqué que l'on doit lire dans Harpocration s. v. Πυλαία ι ὅτί δὲ δὶς ἐγιγνετο σύνοδος τῶν Ἀμφικτυόνων εἰς Πύλας (δίς pour τις).

2. Voy. Æschine, *c. Ctésiphon*, p. 517, où le Conseil est convoqué à Thermopylæ.

tirés au sort; du moins, cela se passait ainsi chez les Athéniens, durant la guerre du Péloponèse[1]. Ils n'étaient pas nommés à vie, mais seulement pour l'année ou peut-être pour une période amphictyonique de cinq ans[2]. Entre les divers États appartenant à une seule et même race, il s'était établi un roulement, d'après lequel chacun envoyait des délégués, et il paraît que les cités les plus puissantes, comme l'était Athènes parmi les Ioniens, avaient sur les villes secondaires cet avantage que leur tour revenait plus souvent; peut-être aussi se faisaient-elles représenter à chaque session, tandis que les cités de moindre importance alternaient entre elles. Les Hiéromnémons avaient pour subordonnés les Pylagores dont chaque État fournissait plusieurs. Ainsi Athènes envoyait trois Pylagores et un Hiéromnémon[3]. Les Pylagores étaient élus et avaient sans aucun doute pour mission d'assister et de conseiller le Hiéromnémon, d'autant plus que ce représentant, désigné au hasard, pouvait bien ne pas offrir toutes les garanties requises. Les Pylagores pouvaient donc suivre les assemblées et prendre part aux délibérations, ce qui leur permettait d'exercer une influence considérable; toutefois quand on en venait aux voix, les Hiéromnémons avaient seuls le droit de suffrage[4]. C'était aussi un Hiéromnémon qui présidait les séances, dirigeait les débats et faisait procéder au vote. Nous ne savons comment était nommé le président, ou si chacun l'était à son tour, suivant un ordre fixé d'avance[5]. Des inscriptions postérieures font aussi mention d'ἀγορατροί, qui vraisemblablement n'étaient autres que les Pylagores ; cependant il est dit qu'ils avaient non pas seulement le droit de siéger, mais aussi celui de voter[6]. Il est hors de doute que

1. Aristophane, *les Nuées*, v. 619.
2. Voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Gr.*, p. 392, et Droysen, *ueber die Echtheit der Urkunden in Demosth. Rede v. Kranz*, p. 57.
3. Æschine, *c. Ctésiphon*, p. 506.
4. Voy. *Antiq. Jur. publ. Gr.*, p. 302, et le Schol. de Démosthène, p. Ctésiphon, p. 277.
5. Arn. Schæfer (*Demosthenes*, t. II, p. 499) est d'avis que la présidence avait été une fois pour toutes déférée aux Thessaliens.
6. *Corp. Inscr. græc.*, n° 1689 b.; voy. aussi *Antiq. Jur. publ. Gr.*, p. 392, 8, et Meier, dans l'*Allgem. litt. Zeit.* de Halle, 1843, n° 233, p. 631.

chacun des États confédérés, même lorsque ce n'était pas son tour de déléguer un Hiéromnémon, était libre d'envoyer des députés pour suivre la marche des délibérations, et agir dans le sens de ses intérêts, autant que cela était possible sans assister aux séances. En dehors des personnages officiels, il y avait toujours aux assemblées amphictyoniques, surtout à Delphes, une affluence de curieux venus de toutes les parties de la Grèce. On y tenait aussi des marchés. Quelquefois il arrivait que le Hiéromnémon à qui était dévolue la présidence convoquait en assemblée générale tous les citoyens présents des nations amphictyoniques; ce n'était à vrai dire que pour leur notifier le résultat des délibérations, non pour délibérer en commun, mais il était inévitable que cette assemblée trouvât moyen de manifester son avis et, par là, exerçât une certaine influence sur la manière d'appliquer les mesures arrêtées par le Conseil[1].

Démosthène appelle quelque part le conseil amphictyonique de Delphes une ombre (ἡ ἐν Δελφοῖς σκιά)[2]. D'après ce que nous avons dit plus haut, cette expression ne peut sembler surprenante. Malheureusement cette ombre, impuissante pour rallier les forces de la Grèce, se laissa quelquefois aller à trahir la politique nationale, sous prétexte de servir les intérêts du temple qui lui était confié; c'est ce qui arriva dans la seconde guerre sacrée. Les Phocidiens avaient été accusés par les Delphiens d'avoir violé le sanctuaire. Il est difficile de reconnaître jusqu'à quel point ce reproche était fondé ; on sait seulement que depuis de longues années les deux nations étaient en querelle, les Phocidiens réclamant Delphes comme une dépendance de leur territoire, et les Delphiens s'efforçant de défendre leur complète indépendance. Les derniers trouvèrent naturellement un appui auprès des anciens ennemis des Phocidiens, les Thébains et les Thessaliens. Grâce aux voix dont les Thessaliens disposaient dans le Conseil amphictyonique, les Phocidiens furent condamnés à une amende considérable. Au lieu de la payer, ils se rendirent maîtres de Delphes et s'emparèrent même du temple; ce fut le signal de la guerre. Des

1. Æschine, c. *Ctésiphon*, p. 516.
2. *De Pace*, p. 63.

violences furent commises de part et d'autre, mais la plus grande part de responsabilité pèse sur les adversaires des Phocidiens, qui ne craignirent pas d'appeler à leur secours le pire ennemi de la Grèce, Philippe de Macédoine. Les Phocidiens furent vaincus et leurs villes détruites. Expulsés du Conseil amphictyonique, ils abandonnèrent leur double suffrage au roi, qui s'assura de cette manière le droit formel de s'immiscer dans les affaires intérieures de la Grèce. Des instruments dociles lui en fournirent bientôt l'occasion : les plaintes auxquelles avaient donné lieu les Phocidiens furent renouvelées contre les Locriens d'Amphissa qui, cédant aux provocations calculées de leurs adversaires, saisirent les Amphictyons du litige. La guerre fut la conséquence de cette démarche, et le nouveau membre de la diète, Philippe, fut nommé généralissime. Ce prince s'était à l'avance ménagé des intelligences en Grèce ; il traversa rapidement la Thessalie et la Phocide, et occupa la place d'Élatée qui commandait la route de la Béotie. Il était bien clair et lui-même ne cachait pas qu'il visait moins Amphissa qu'Athènes, seule cité en Grèce qui combattît encore ses desseins, et n'eût pas pris part au décret dont il était l'exécuteur. Les Thébains, à qui Démosthène avait ouvert les yeux, firent cause commune avec les Athéniens ; mais ils n'empêchèrent pas Philippe d'être vainqueur à Chéronée, et c'en fut fait de la liberté hellénique.

L'importance politique des Amphictyons ne fit que décroître encore avec le temps. A la vérité, dans le traité imposé aux Grecs par Philippe, le Conseil est maintenu comme cour de justice chargée de punir les infractions au pacte fédéral[1]. Il est question aussi quelque part de procès que les adversaires de Démosthène menacent de lui intenter devant les Amphictyons[2]. Mais rien ne prouve que ces menaces aient reçu leur effet, et lorsque, sous Agis, les Spartiates se soulevèrent contre les Macédoniens, l'affaire fut portée devant l'assemblée générale des Grecs convoquée à Corinthe[3], puis devant le tribunal

1. Pausanias, l. VII, c. 10, § 10.
2. Démosthène, *p. Ctésiphon*, p. 331 ; Æschine, *c. Ctésiphon*, § 161.
3. Diodore, l. XVII, c. 73.

amphictyonique. Dès lors les attributions de la ligue se réduisirent à veiller sur le temple de Delphes ; encore ce privilège lui fut-il enlevé durant un certain temps par les Étoliens qui, restés jusque-là en dehors de la fédération, s'emparèrent de Delphes et s'arrogèrent pour eux et pour leurs alliés le droit à l'Amphictyonie[1]. Les fédérés s'unirent contre eux en l'an 280, et entrèrent en campagne sous la conduite du roi de Sparte Areus, mais sans succès. On ne sait pas au juste à quel moment les Étoliens avaient occupé Delphes. Un seul fait est acquis, c'est qu'en 290, Démétrius Poliorcète avait célébré les pythiques dans Athènes, parce que Delphes était au pouvoir des Étoliens[3], et qu'il ne jugeait pas prudent d'y envoyer une Théorie. En 279, les Gaulois firent une invasion en Grèce et parvinrent jusqu'à Delphes, où ils furent battus et exterminés par les Grecs coalisés. En récompense de la part glorieuse qu'ils avaient eue à la victoire, les Phocidiens obtinrent d'être rétablis dans le Conseil amphictyonique[4]. Il paraît qu'alors, au contraire, les Macédoniens n'en faisaient plus partie ; et qu'ils n'y furent admis de nouveau que dans la période romaine[5]. L'Amphictyonie reçut sous Auguste une organisation toute nouvelle[6]: les Magnètes, les Maliens, les Ænianes et les Achéens de la Phthiotide furent confondus avec les Thessaliens et cessèrent d'avoir des voix distinctes; les Dolopes n'existèrent plus comme nation à part et disparurent également. Ils furent remplacés par la ville de Nicopolis, qui avait été fondée en Acarnanie, après la bataille d'Actium. Au temps de Pausanias, le Conseil amphictyonique se composait de trente députés : Nicopolis, la Macédoine et la Thessalie en envoyaient

1. Polybe, l. IV, c. 25, § 8; *Corp. Inscr. gr.*, t. I, p. 824. C. Bücher suppose (*Quæst. Amphikt.*, Bonn, 1870, p. 18) que les Athéniens durent à Philippe leur admission dans le Conseil.

2. Justin, l. XXIV, c. 1 ; Manso, *Sparta*, t. III, 2, p. 131 ; Rangabé, *Antiq. hellen.*, t. II, p. 144.

3. Plutarque, *Démétrius*, c. 40; Droysen, *Gesch. des Hellenismus*, t. I, p. 594.

4. Pausanias, l. X, c. 8, § 2.

5. Voy. Bücher, *Quæst. Amphikt.*, p. 22, et Rangabé, *Ant. Hellen.*, p. 321, où sont discutés les événements de cette période obscure.

6. Pausanias, l. X, c. 8, § 2.

chacune six ; la Béotie, la Phocide et Delphes, deux; la peuplade dorienne qui habitait auprès du Parnasse, les Locriens Ozoles et Épiknémidiens, l'île d'Eubée, un; telle était aussi la part à laquelle était réduite Athènes. Mégare et Corinthe envoyaient un délégué à elles deux, de même qu'Argos et Sicyone. Les trois villes de Delphes, de Nicopolis et d'Athènes prenaient part à toutes les sessions; mais pour les représentations auxquelles concouraient plusieurs villes, ces différentes cités alternaient entre elles suivant un ordre fixé d'avance.

---

## CHAPITRE TROISIÈME

### L'ORACLE DE DELPHES

Les rapports étroits qui existaient entre le Conseil amphictyonique et le sanctuaire du Dieu-prophète nous obligent à reporter notre attention sur le temple de Delphes, bien que nous devions réserver pour plus tard l'Oracle en lui-même, son origine et les particularités singulières qui s'y rattachent. Il suffit, en ce moment, de rechercher quelle fut l'influence du temple de Delphes sur les relations internationales des Grecs, influence plus générale et plus manifeste que celle des Amphictyons, et qu'il n'eût pas exercée cependant si ses rapports avec la ligue amphictyonique ne l'eussent désigné comme le sanctuaire même de la Grèce. Les témoignages anciens ont raison de dire que l'oracle établi sur le Parnasse remontait à une haute antiquité, mais qu'il n'avait dans le principe rien de commun avec Apollon, qu'il appartenait à Gæa, Thémis ou Poseidon, jusqu'au moment où Apollon s'en empara violemment, ce qui signifie qu'un peuple pour qui Apollon était la divinité par excellence s'était emparé du sanctuaire et avait mis son Dieu à la place de ceux qui, au même endroit, dévoilaient l'avenir. Le culte d'Apollon était commun à toute la Grèce. La croyance à une divinité agissant par la lumière et la chaleur, divinité victorieuse des rigueurs de l'hiver, donnant la vie à la nature et en hâtant le développement, mais quelquefois aussi divinité destructrice, quand la chaleur devient l'incendie, était un dogme général, aussi vieux que la nation elle-même. Les Grecs l'avaient apporté avec eux de leur patrie originaire ; ils ne l'avaient pas, comme on l'a dit, emprunté à l'Asie postérieurement à la migration des Ioniens, et si nous trouvons chez des races asiatiques une divinité correspondante, que pour ce motif les Grecs honorèrent sous le même nom, il n'en faut conclure que l'accord antique des

conceptions religieuses[1]. Peu importe que le dieu de la lumière et du feu ait été partout adoré sous le même vocable ; nous n'oserions même décider si tous les Grecs lui ont dès le principe donné le nom d'Apollon. L'essentiel est de remarquer que le dieu dont les attributions étaient d'abord purement physiques se transforma au point de devenir le symbole de la clarté et de la pureté intellectuelles et morales, et représenta dans la vie humaine l'ordre et le respect de la loi. Les Grecs sont assurément les seuls chez qui Apollon se soit élevé à cet idéal de la puissance morale ; en ce sens, il est vraiment un dieu hellénique et, parmi les Hellènes, ce sont surtout les Doriens qui l'ont conçu de cette façon et lui ont, de tout temps, rendu des honneurs sans pareils[2]. Apollon est en possession, à Delphes, de toute sa valeur morale ; il y règne comme prophète et comme législateur ; or ce sont les Doriens, surtout les Spartiates qui, dès le début, entretinrent avec Delphes les relations les plus actives et les plus étroites. Les Doriens avaient habité jadis la Thessalie, notamment la contrée appelée Hestiaotide[3], et justement Apollon était, dans la vallée de Tempé qui en fait partie, l'objet d'un culte fort analogue à celui de Delphes[4]. Plus tard ils s'avancèrent vers le sud, d'abord jusqu'au mont Œta, puis jusqu'au Parnasse, ou même après l'invasion du Péloponèse, un certain nombre d'entre eux se maintinrent sur le plateau situé au sud-ouest. Une partie des Driopes, qui occupaient ces parages, en avaient été délogés ; les autres avaient été convertis par les Doriens au culte d'Apollon. Très vraisemblablement les Doriens installèrent eux-mêmes leur dieu dans le sanctuaire de Delphes, à la place de l'ancien. A eux encore revient l'honneur d'avoir, avec l'assistance des populations voisines, institué l'Amphictyonie delphique, réunie plus tard à celle des Thermopyles,

1. Voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. I, p. 338.
2. Voy. Spanheim, dans ses Notes sur l'Hymne de Callimaque à Apollon, v. 55 ; O. Müller, *Æginet.*, p. 150, et *Dorier*, t. I, p. 200 et suiv. ; Bœckh, *Explic. Pindari*, p. 288.
3. Hérodote, l. I, c. 56 ; Strabon, l. IX, p. 437, et X, 475.
4. Voy. Müller, *Dorier*, t. I, p. 28 et 202, et Schœmann, *Opusc. acad.*, t. I, p. 345, n. 78.

ce qui fit du temple de Delphes le principal sanctuaire de tous les peuples fédérés, et à mesure que la ligue s'étendit, de la Grèce entière (κοινὴ ἑστία τῆς Ἑλλάδος)[1]. Centre religieux d'un tout divisé à l'infini, ce sanctuaire était presque le seul lien entre les diverses parties, mais à lui seul il suffisait à leur redonner une sorte d'unité. L'influence de l'Oracle fut considérable jusqu'aux guerres médiques, et souvent bienfaisante[2]; elle n'alla pas pourtant jusqu'à prévenir les guerres entre des nations si opposées d'intérêts et à les réunir en un état confédéré ni même en une fédération d'États. L'épreuve ne fut même pas tentée, car la nature du pays y faisait obstacle, aussi bien que les préjugés des peuples. Nulle part on ne trouve la preuve certaine que l'Oracle ait été constitué arbitre entre les diverses cités, si naturelle que fût son intervention, si fréquente qu'elle ait dû être[3]. Dans la seule expédition en vue de laquelle se réunirent, sinon tous les peuples de la Grèce, du moins le plus grand nombre et les meilleurs, dans la guerre contre les Perses, l'attitude de l'Oracle fut timide et douteuse[4]. Il confirma dans leur neutralité les Argiens et les Crétois[5]. Les réponses qu'en reçurent les Athéniens étaient beaucoup plus propres à les effrayer qu'à relever leur courage, et Hérodote les félicite avec raison de ne pas s'être laissé intimider par ces menaces[6]. Il ne faut pas cependant condamner l'Oracle. La pensée que la puissance persane rendait toute résistance inutile était si générale qu'elle suffit à expliquer les défaillances[7].

1. Plutarque, *Aristide*, c. 20.
2. Voy. cependant les réserves judicieuses de Bernhardy (*Griechische Litteratur*, t. I, p. 399).
3. La proposition faite aux Corinthiens par les habitants de Corcyre ne fut pas acceptée. Meier, dans sa dissertation *ueber die Schiedsrichter*, p. 38, cite l'exemple des Athéniens et de quelques états du Péloponèse prenant à l'amiable l'oracle de Delphes pour juge d'une contestation au sujet de Thurii. Ce fait est dénaturé : Ce ne sont pas les Etats qui s'adressèrent à l'Oracle, mais les habitants mêmes de Thurii, divisés en raison de leurs diversités d'origine.
4. Ænomaüs, cité par Eusèbe. (*Præpar. Evang.*, l. V, c. 23, § 4, et c. 24, § 1.)
5. Hérodote, l. VII, c. 148 et 169.
6. Hérodote, l. VII, c. 139.
7. Hérodote, l. VI, c. 112.

Lorsque la suite des événements et surtout la victoire de Salamine eurent montré ce qu'il en était, l'Oracle devint plus encourageant [1]. Après la bataille de Platée, on le consulta sur les actions de grâces à rendre aux dieux, et ce fut avec son assentiment que fut fondée, sur la proposition d'Aristide, une fête fédérale en l'honneur de Ζεὺς Ἐλευθέριος, à laquelle devaient prendre part tous les Grecs qui s'étaient armés pour la cause commune [2]. On savait que ces fêtes étaient un moyen d'entretenir chez les Grecs l'esprit de solidarité; c'est pourquoi la Pythie avait autrefois conseillé le rétablissement des jeux olympiques. Pour la même raison, Apollon était honoré à Olympie sous le nom de Θέρμιος, qui n'est qu'une forme de Θέσμιος, comme auteur des règlements en vigueur pour la célébration des fêtes [3]. Ce fut encore cette considération qui porta l'Oracle, après la première guerre sacrée, à faire des jeux pythiques une fête nationale analogue à celles d'Olympie.

Parmi les causes qui influèrent sur les affaires de la Grèce, on doit citer en premier lieu l'établissement des colonies. S'il est vrai qu'elles aidèrent au développement et à la prospérité de la Grèce, soit en prévenant les ébranlements et les révolutions que n'eut pas manqué d'amener dans la métropole une population exubérante, soit en créant des relations au delà des mers, et en propageant chez les barbares les coutumes et la civilisation grecques, c'est à l'oracle de Delphes que revient le mérite de les avoir réclamées et dirigées, d'après un plan méthodique, car on ne s'exposait guère à envoyer une colonie sans le conseil du Dieu [4]. Il s'entendait ou plutôt les prêtres qui parlaient en son nom s'entendaient mieux que personne à indiquer les lieux qui offraient le plus de chances de succès. Ils possédaient sur les contrées étrangères et sur les relations que l'on pouvait nouer avec elles les renseignements les plus précis, et composaient leurs réponses d'après ces données.

Les affaires intérieures des États grecs étaient souvent aussi réglées suivant les instructions de l'Oracle. C'est de lui

1. Plutarque, *Aristide*, c. 11.
2. Plutarque, *ibid.*, c. 21.
3. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. II, chap. IV, p. 54.
4. Cicéron, *de Divinat.*, l. I, c. 1.

que la législation de Lycurgue avait reçu sa sanction; quelquefois même Apollon en est désigné comme l'auteur[1]. Les lois de Zaleucus avaient été données aussi sur l'ordre du Dieu et recommandées par lui comme un remède aux dissensions intestines dans lesquelles s'épuisaient les Locriens Épizéphyriens[2]. Solon avait été invité également par Apollon à prendre en main le gouvernail de l'État, et lorsque les Cyrénéens demandèrent à Delphes le moyen de rétablir leurs affaires compromises, ils rapportèrent le conseil d'en charger un citoyen de Mantinée[3]. Enfin les règlements de Clisthène, qui complétèrent et fortifièrent la constitution d'Athènes, avaient été sanctionnés par Apollon[4]. Bref, on peut affirmer, que l'Oracle eut une influence décisive sur la constitution et la législation de plusieurs États. A lui encore sont dus les adoucissements apportés à la peine du talion, généralement en vigueur dans les temps qui avaient précédé, la poursuite légale des meurtriers substituée à cette coutume barbare, la purification et la réparation dans les cas d'homicide involontaire[5]. De nombreux exemples constatent que les mesures relatives aux choses religieuses, telles par exemple que l'ordonnance des fêtes et des sacrifices, l'introduction de cultes et de rites nouveaux, ne furent non plus jamais adoptées sans que l'on eût consulté le Dieu ? Il est constaté par un grand nombre de témoignages que toutes les entreprises importantes étaient subordonnées à son assentiment[6]. On est donc autorisé à dire que pour les peuples de la Grèce l'oracle de Delphes fut l'autorité suprême et universelle, en dehors de laquelle il ne s'accomplit rien de considérable[7]. Sparte est, entre toutes les cités, celle qui eut avec lui les relations les plus assidues. Nous avons remarqué déjà l'existence de fonctionnaires

1. Platon, *Leges*, l. I, init.
2. Schol. de Pindare, *Olymp.*, X, v. 17.
3. Plutarque, *Solon*, c. 14.
4. Hérodote, l. IV, c. 161.
5. Pausanias, l. X, c. 10, § 1.
6. Platon, *Leges*, l. IX, p. 865.
7. Voy. entre autres, Pausanias, l. VI, c. 9, § 3, et 42, § 4.
8. Cicéron, *de Divinat.*, l. I, 54 et 122; Justin, l. VIII, c. 2; voy. aussi Meiners, *Gesch. aller Relig.*, t. II, p. 684.

placés sous les ordres des rois et portant le nom de Pythiens, ou Poithéens, qui avaient mission spéciale de communiquer avec la Pythie[1]. Dans d'autres États doriens, les Théores, que nous voyons désignés comme magistrats, paraissent avoir exercé le même office[2]; le fait toutefois n'est pas certain. Platon institue, dans sa république modèle, trois Exégètes ou interprètes sacrés qui doivent être choisis par l'Oracle sur une liste de neuf candidats[3]; il n'est pas douteux que le collège des trois Exégètes fonctionnant chez les Athéniens ait été choisi, en partie au moins, de la même manière[4].

La renommée de l'Oracle était grande à l'étranger aussi bien qu'en Grèce. Il était interrogé par les Étrusques, par les Romains dès le règne du second Tarquin, par les Phrygiens au temps de Midas, par les Lydiens sous la dynastie des Mermnades. Le Dieu donnait les réponses et recevait en échange les offrandes et les sacrifices de tous les dévots, sans acception de nationalité. N'appartenant en particulier à aucune race grecque, il accueillait les adorateurs de quelque pays qu'ils vinssent. Il ne voulait pas être le Dieu de tel ou tel peuple, mais celui de l'humanité. Quiconque s'approchait de lui avec foi en recevait conseil et assistance.

Si l'oracle de Delphes se fût maintenu au-dessus de toute considération particulière et fut demeuré impartial, non seulement vis-à-vis de l'étranger, mais aussi et surtout envers les diverses populations grecques, toujours en lutte, s'il ne se fût jamais inspiré que de la justice et du bien public, sans céder aux suggestions intéressées de tel ou tel État, son prestige n'eut subi aucune atteinte, et son influence sur les

1. Voy. Schœmann, *Antiq. gr.*, t. I, p. 284.
2. Voy. *ibid.*, p. 173.
3. Platon, *Leges*, l. VI, p. 759.
4. Les inscriptions nouvellement découvertes, qui constatent l'existence de places d'honneur dans le théâtre d'Athènes, mentionnent un πυθόχρηστος ἐξηγητής, et un ἐξηγητής ἐξ εὐπατριδῶν χειροτονητὸς ὑπὸ τοῦ δήμου διὰ βίου. Nous connaissons par d'autres inscriptions un ἐξηγητὴς ἐξ Εὐμολπιδῶν; sur les premières, voy. *die Monatsbericht der Berlin. Akad. der Wissensch.*, 1862, p. 281; 'Εφημερ. ἀρχαιολογ, περ. 6. 1, p. 98, et Φιλίστωρ, t. III, p. 368 et 458. Il est fait allusion à l'ἐξηγητὴς ἐξ Εὐμολπιδῶν, dans le discours de Lysias contre Andocide, p. 204.

relations politiques des peuples eût été plus bienfaisante et plus durable, mais c'était trop demander. Les conseillers et les régulateurs de l'Oracle n'étaient pas toujours inaccessibles aux intérêts mondains; au lieu de s'élever au-dessus des partis, ils prenaient parti eux-mêmes, et poursuivaient leurs propres avantages, quand ils auraient dû ne consulter que les principes immuables de la justice divine. Ainsi des considérations d'ordre inférieur dictaient le sens des prophéties.

Le nom de Δελφοί, autant que nos sources nous permettent d'en juger, ne fut pas d'un usage général avant le vi[e] siècle [1]. Cet emplacement avait un autre nom, Πυθώ, qui, d'après l'interprétation la plus vraisemblable, désigne le lieu où l'on interrogeait l'Oracle [2]. Il était situé tout près de la cime du Parnasse appelée λυκώρεια, qui plus tard, lorsqu'une ville se fut formée autour du sanctuaire, en devint un des faubourgs [3]. La contrée appartenait au territoire de la ville phocéenne de Crissa ou plus exactement Crisa. Ce n'était pas cependant par les Criséens que le culte d'Apollon avait été institué dans ces lieux, mais bien par les Doriens et par leurs confédérés; de même les familles sacerdotales paraissent avoir été prises dans des populations différentes. Les plus considérables d'entre ces familles se vantaient de remonter à Deucalion, que la légende donne pour père à Hellen, ancêtre de la race hellénique [4]. Il y avait aussi un γένος des Thrakides [5], dont le nom rappelle la vieille branche des Thraces établie jadis dans plu-

1. Le nom de Δελφοί se trouve pour la première fois dans un passage d'Héraclite cité par Plutarque (*de Pythiæ Oraculis*, c. 21) et dans l'hymne homérique en l'honneur d'Artémis, v. 14, dont l'âge, il est vrai, est incertain, mais qui ne peut guère remonter beaucoup plus haut. D'après Pausanias cependant (l. X, c. 6, § 3), le nom de Δελφοί serait plus ancien que celui de Πυθώ.

2. Strabon, l. IX, p. 419; voy. aussi Schœmann, *Opusc. acad.*, t. I, p. 341. Welcker (*Griech. Gœtterl.*, t. I, p. 431), et Duncker (*Gesch. des Alterth.* t. III, p. 299) partagent cette opinion, mais elle est combattue par Pott (Z. K., t. VI, p. 123). On trouve dans Sophocle (*Œdipe-Roi*, v. 70 et 603) et dans Apollonius de Rhodes (l. IV, v. 530) une allusion au sens du mot Πυθώ, comme dérivé de πυνθάνομαι.

3. Etienne de Bysance, s. v.

4. Plutarque, *Quæst. gr.*, c. 9.

5. Diodore de Sicile, l. XVI, c. 24; voy. aussi Deimling, *die Leleger*, p. 24, et Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 431.

sieurs contrées de la Grèce, à laquelle on rattachait Thamyris, Orphée, d'autres chanteurs encore, et qui passe pour avoir propagé le culte de Dionysos[1]. Comme à Delphes le culte de Dionysos était uni à celui d'Apollon, il est probable que ce rapprochement avait été opéré par les Thrakides. Plus tard, quand déjà on avait élevé sur le Parnasse un temple en l'honneur d'Apollon, Crisa reçut des étrangers crétois qui prirent une influence considérable sur l'administration du sanctuaire et la direction de l'Oracle[2]. Les richesses du temple grandirent avec son importance; il se forma une ville tout autour, et le clergé fut de moins en moins disposé à subir la prépondérance des Criséens, propriétaires du temple[3]; les Criséens commirent d'ailleurs des actes qui allaient contre les privilèges du sanctuaire commun à tous les peuples amphictyoniques. Delphes était en petit un État papal, gouverné théocratiquement; au premier rang étaient placées les familles nobles; à leur suite venait une bourgeoisie assez mal partagée et une population rurale composée surtout d'Hiérodules dont l'office consistait à faire le service du temple et à en percevoir les revenus[4]. Dans les familles nobles se recrutaient les magistrats et les prêtres, parmi lesquels les cinq ὅσιοι semblent avoir formé en quelque sorte un collège de cardinaux. En fait de magistrats, nous trouvons un Roi et plus tard des Prytanes et des Archontes[5]. Il y a trace aussi d'un Sénat (βουλή) et plus tard d'une Assemblée populaire (ἀγορά)[6]. Comment l'élément ecclésiastique et l'élément civil se partageaient-ils l'autorité, ou l'exerçaient-ils en commun? Nous ne sommes pas en mesure de répondre sûrement à cette question. Le soin de veiller à la sûreté et à l'inviolabilité du temple et de ses dépendances était dévolu à l'assemblée des Amphictyons; mais les prêtres étaient seuls chargés d'administrer le temporel, sans préjudice,

1. Voy. O. Müller, *Orchomenos*, p. 383.
2. Voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. I, p. 345.
3. Peut-être est-ce à cette rivalité qu'a trait la violence (ὕβρις) contre laquelle sont prémunis les prêtres, à la fin de l'hymne à Apollon.
4. Voy. Zander, dans l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber, t. I, 23, p. 405.
5. Voy. A. Mommsen, *Delphische Archonten*, dans le *Philologus*, t. XXIV, 1.
6. Voy. les indications réunies dans les *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 394, 4.

bien entendu, du service divin et de tout ce qui regardait l'Oracle.

Après la chute de Crisa, Delphes réclama son indépendance et se déclara quitte de toute subordination vis-à-vis des autres Phocidiens. Ces populations ayant tenté, pour maintenir leurs privilèges, de prendre de vive force la ville et le temple, les Delphiens appelèrent à leur secours les Spartiates qui de tout temps avaient entretenu des relations étroites avec l'Oracle. Les Phocidiens furent forcés de reculer[1], et bien que plus tard les Athéniens se soient déclarés pour eux et leur aient rendu momentanément leur ancienne suprématie[2], Delphes finit, avec l'appui de Sparte, par rester indépendante[3]. Elle témoigna de son mieux sa reconnaissance à ses protecteurs, en se rangeant toujours de leur côté dans leurs démêlés avec Athènes[4]. Mais l'Oracle n'avait pas attendu ce temps pour laisser voir sa partialité et régler ses réponses sur des motifs inavouables. Du vivant de Démosthène, il était décidément tombé en discrédit, au moins en ce qui concernait les affaires politiques, et cet orateur put dire publiquement : la Pythie philippise[5].

1. Thucydide, l. I, c. 112.
2. Plutarque, *Périclès*, c. 21.
3. Strabon, l. IX, p. 423.
4. Thucydide, l. I, c. 138 et 123; Plutarque, *de Pythiæ Orac.*, c. 19.
5. Plutarque, *Démosthène*, c. 20 ; Cicéron, *de Divinat.*, l. II, c. 57 et 118.

# CHAPITRE QUATRIÈME

## LES GRANDES FÊTES

Nous avons cité les fêtes instituées à l'instigation de l'oracle de Delphes comme un des moyens mis en œuvre afin d'éveiller chez les Grecs le sentiment de l'unité nationale; il convient maintenant de les étudier de plus près, en commençant par les plus anciennes et les plus renommées.

### § 1. — *Les fêtes olympiques.*

Ces fêtes, consacrées à Zeus, étaient célébrées à Olympie, dans la Pisatide, une des divisions de l'Élide. On en faisait remonter l'origine à la plus haute antiquité : tantôt on l'attribuait à Héraclès, soit à l'Héraclès Thébain, soit à un autre plus ancien encore, qui se rattachait à la légende des Dactyles du mont Ida, tantôt à Pisos le fondateur de Pisa, à Pélops ou à quelque autre héros fabuleux[1]. L'attribution à Pélops s'explique par les honneurs qui lui étaient rendus à Olympie. Les Éléens, dit un ancien[2], mettent Pélops autant au-dessus des autres héros que Zeus au-dessus des autres dieux. Il avait un temenos distinct, appelé πελόπιον; on conservait comme une relique une de ses omoplates et divers ossements; chaque année, on lui offrait en sacrifice un bélier noir[3]. Pélops est l'auteur légendaire de la race royale qui, dans les temps antéhelléniques, gouverna une grande partie de la péninsule. Il est très probable que son culte à Olympie date de son règne,

1. Voy. Meier, *Olympia*, dans l'*Encyclop*. d'Ersch et Gruber, t. III, p. 295, et H. Krause, *Olympia od. Darstell. der Olymp. Spiele*, Wien, 1838. Ces deux ouvrages sont à consulter pour tout ce qui suit.

2. Pausanias, l. V, c. 13, § 1.

3. Pausanias, l. V, c. 13, § 3, et VI, 22, 1; Pline, *Hist. Nat.*, l. XXVIII, c. 6.

car, d'après les mêmes sources fabuleuses, l'Élide appartenait à la région qui lui était soumise. Pour Héraclès, ce qui le fit mettre en avant, c'est la part que prenaient à la solennité les États doriens fondés après le retour des Héraclides dans le Péloponnèse, États dont les familles dominantes se vantaient d'être les héritières du héros; mais certainement les fêtes olympiques avaient devancé l'arrivée des Héraclides; elles n'étaient d'abord, il est vrai, célébrées que par les Pisates, sur le territoire desquels était situé le sanctuaire, et par leurs plus proches voisins; elles furent même complètement abandonnées à la suite de l'occupation par les Éléens de la partie de la Pisatide qui comprenait Olympie[1], et cela dura jusqu'au temps où Lycurgue et Iphitos se trouvèrent placés chacun à la tête de leurs concitoyens, l'un à Sparte, l'autre à Élis. L'Hellade ou du moins toute la péninsule était remplie par des discordes intestines et en proie à d'effroyables fléaux[2]. Iphitos, qui avait été demander un remède à l'oracle de Delphes, en reçut l'avis de restaurer les jeux olympiques tombés en désuétude[3]. Ce fut Iphitos aussi qui changea les sentiments des Éléens envers Héraclès, qu'ils avaient autrefois traité en ennemi, et les disposa à l'honorer, comme faisaient les Doriens. Un rapprochement s'établit en effet à cette occasion entre l'Élide et les États doriens du Péloponnèse. Le récit d'après lequel Lycurgue et Iphitos auraient fixé en commun les statuts de la trêve divine qui durant les fêtes suspendait toute hostilité entre ceux qui y prenaient part, montre que Sparte en particulier, parmi les États doriens, s'entendit avec l'Élide pour assurer à tous les peuples qui s'unissaient dans la pensée des fêtes le bienfait de la paix. Au temps de Pausanias, on montrait encore à Olympie, dans le temple d'Héra, un monument d'airain que l'on appelait le disque d'Iphitos, où étaient gravées les conditions de la trêve[4]. A côté du nom d'Iphitos, on y

1. Strabon, l. VIII, p. 354.
2. Pausanias, l. V, c. 4, § 4.
3. Apollon portait à Elis le surnom de θέρμιος pour θέσμιος (Pausanias, l. V, c. 15, § 3), en souvenir des règlements dont il était l'auteur; de même l'ἐκεχειρία était, d'après Hésychius, appelée θερμά (τὰ θεσμά).
4. Pausanias, l. V, c. 20, § 1; Plutarque, *Lycurgue*, c. 1.

lisait celui de Lycurgue. Bien que ce témoignage ne fût pas contemporain des personnages qu'il mentionne, il était certainement d'une haute antiquité. Outre la suspension des hostilités durant la célébration des fêtes, la trêve disposait que toute la contrée dans laquelle était situé le sanctuaire serait considérée comme la propriété du Dieu, et à ce titre inviolable à tous ceux pour lesquels il était un objet de vénération. Quiconque eut cherché à s'emparer de vive force du territoire consacré était réputé anathème, et la malédiction s'étendait aux populations qui, en pareil cas, n'auraient pas prêté main-forte aux Éléens. Les troupes alliées, forcées de traverser le pays, devaient déposer leurs armes à la frontière, pour les reprendre au retour[1]. Ces statuts faisaient, pour ainsi dire, de l'Élide le temple de la paix. D'après une autre disposition qui s'accorde bien avec les précédentes, toutes les fois que les Hellènes étaient en guerre avec des Hellènes, l'oracle d'Olympie ne pouvait être consulté sur l'issue de la campagne. Cette défense était encore en vigueur au temps de Xénophon[2], et cependant à la même époque le sanctuaire fut souvent décoré avec les offrandes des vainqueurs[3]. Il y avait longtemps que la paix ne régnait plus dans le pays[4]. Le sol même sur lequel était bâti la cité olympique avait été enlevé par les Éléens aux Pisates lors de la conquête dorienne. Cela n'avait pas empêché les Éléens de réclamer, d'accord avec Sparte, le privilège de l'inviolabilité, mais les Pisates naturellement ne se crurent pas tenus de souscrire à cette exigence. Ils firent, au VIII^e et au VII^e siècle, des tentatives répétées, qui ne furent pas toutes sans succès, pour recouvrer leur ancienne

1. Strabon, l. VIII, p. 357; Polybe, l. IV, c. 73 et 74; Diodore, *fragm.* l. VII, (t. IV, p. 18, Biponti).

2. Xénophon, *Hellen.*, l. III, c. 2, § 22. C'est une erreur de croire que le même scrupule ait arrêté les autres oracles, comme le dit Meiners (*Gesch. aller Relig.*, t. II, p. 684, et comme d'autres l'ont répété d'après lui.

3. On en peut voir des exemples dans Pausanias, l. V, c. 10, § 2, 23, § 6, 24, § 1, 26, § 1, 27, § 7; VI, 19, § 9, et 21, § 2.

4. Pausanias, l. V, c. 10 § 2, VI, 22, § 2; Strabon, l. VIII, p. 355 et 358. Xénophon (*Hellen.*, l. VII, c. 4 § 28) mentionne un soulèvement des Pisates qui eut lieu du temps d'Epaminondas, mais dura peu; voy. aussi Diodore, l. XV, c. 78.

possession, jusqu'au moment où les Éléens, décidément vainqueurs avec le secours de Sparte, finirent par détruire la capitale de la Pisatide. Depuis cet événement, les Éléens ne se préoccupèrent plus de faire respecter le privilège qui protégeait leur territoire. Le temple de Zeus, bâti par Libon et achevé dans la LXXXVIe olymp. (av. J.-C. 433), fut payé par le butin conquis sur les populations voisines, et devint avec le statue du Dieu, chef-d'œuvre de Phidias, le monument de leur victoire. L'histoire nous montre souvent ainsi les Éléens en état de guerre ; l'enceinte même consacrée à Zeus servit de champ de bataille[1].

La loi qui, durant les fêtes, suspendait les hostilités entre les peuples représentés à Olympie (ὀλυμπιακὴ ἐκεχειρία) fut mieux observée. A l'entrée du temple construit par Libon, on voyait une statue d'Iphitos couronné par la personnification divine de l'Ékécheirie. Les Éléens, à l'approche des solennités, envoyaient des députés dans tous les États grecs, pour en faire l'annonce. Si quelqu'un de ces États violait la trêve, les Éléens avaient le droit de lui infliger une amende au profit du Dieu, et faute de payement, de lui interdire toute participation aux fêtes. Ils exercèrent cette autorité même contre les Spartiates qui ne la contestèrent pas, et se bornèrent à s'excuser sur ce que l'Ékécheirie ne leur avait pas été dénoncée officiellement[2]. Les Éléens pouvaient aussi prononcer des amendes pour toutes les contraventions aux règlements qui concernaient les fêtes et la célébration des jeux, et cela avec l'assentiment et l'appui de l'oracle de Delphes. Les Athéniens ayant un jour refusé cette satisfaction, l'oracle déclara qu'ils n'avaient aucune réponse à espérer de lui tant qu'ils ne se seraient pas acquittés, et les Athéniens se soumirent[3].

Il est impossible d'énumérer les États qui, avec le temps, accédèrent à la ligue olympique et reconnurent ses lois ; mais on peut affirmer que le nombre s'en accrut progressivement. Dans les siècles qui nous sont mieux connus, ces solennités

1. Pausanias, l. V, c. 4, § 5, 20, § 2, 27, § 7, et l. III, c. 8, § 2 ; Xénophon, *Hellen.*, l. VII, c. 4, § 28 et suiv.
2. Thucydide, l. V, c. 49.
3. Pausanias, l. V, c. 21, § 3.

apparaissent comme la fête générale de l'hellénisme ; on y voit affluer de toute part non seulement les pèlerins, les curieux et les concurrents, mais les Théories députées par les divers États. Les Théories, pour le dire en passant, n'étaient pas seulement de toutes les fêtes nationales ; on en envoyait aux fêtes étrangères que célébraient les populations amies, pour offrir des sacrifices et prendre part aux réjouissances. Ces ambassades étaient composées de personnages plus ou moins en évidence par leur crédit et leur richesse, dont l'un (ἀρχιθέωρος ou ἀρχεθέωρος) était placé à la tête de ses compagnons (συνθέωροι). Les frais étaient supportés pour la plus grande partie par l'État, mais comme on se faisait un point d'honneur de paraître avec éclat dans ces cérémonies, l'Architheoros se trouvait entraîné à des dépenses considérables ; aussi cette fonction est-elle désignée comme une sorte de liturgie, et ceux qui la recherchaient étaient-ils réputés faire un sacrifice patriotique [1]. Les Théories étaient accompagnées de nombreux serviteurs ; elles emportaient avec elles, outre des vêtements magnifiques, divers objets qui devaient servir pour les processions et les cérémonies religieuses. Chez les Athéniens, les objets de ce genre étaient conservés dans un garde-meuble appelé Pompeion. L'État chez lequel la fête avait lieu devenait l'hôte des Théores. Il est fait çà et là mention de θεαροδόκοι, chargés d'en prendre soin [2] ; toutefois il était impossible, lorsque les fêtes attiraient un trop grand nombre de visiteurs, de les loger et de les entretenir. Dans ce cas, ils dressaient des tentes pour eux et leur suite, et l'État qui les recevait en était quitte pour les inviter à des banquets. Les bâtiments destinés à ces réunions s'appelaient ἑστιατόρια ; il en est fait mention à Olympie et ailleurs [3].

Depuis leur renouvellement par Iphitos et Lycurgue, les fêtes olympiques étaient quinquennales, c'est-à-dire qu'elles revenaient après quatre années accomplies, dans le courant

1. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 506 ; cf. Bœckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 299 et 300.
2. Bœckh, *Corpus. Inscr. gr.*, t. I, p. 593 et 822, t. II, p. 459.
3. Pausanias, l. V, c. 15 ; Strabon, l. X, p. 487 ; Hérodote, l. IV, c. 35 ; Plutarque, *Convivium*, c. 2.

de la cinquième[1]. Elles avaient lieu au commencement et au milieu d'une période de huit années ou de quatre-vingt-dix-neuf mois lunaires, divisée en deux parties de cinquante mois d'un côté, et de quarante-neuf de l'autre. Elles inauguraient alternativement ou terminaient l'année : dans le premier cas, elles tombaient au mois de Parthénios, dans le second à celui d'Apollonios, mais toujours dans la pleine lune qui suivait le solstice d'été[2]. La durée des fêtes, plus courte dans le principe, comprit plus tard au moins cinq jours, peut-être même six ou sept[3]. L'emplacement voué à cet usage était l'Altis, bois sacré situé dans une plaine que traversait l'Alphée, à l'endroit où ce fleuve recevait d'une hauteur voisine un ruisseau nommé Kladeos. Des montagnes qui entouraient l'Altis, l'une portait le nom d'Olympos; l'autre, dont il est plus souvent question, était le Kronion. Une route, longue de trois cents stades, un peu plus de treize lieues, conduisait à la ville d'Élis; on l'appelait ἱερὰ ὁδός. L'enceinte sacrée était remplie d'un grand nombre de sanctuaires, parmi lesquels on signale, outre le temple de Zeus, qui dominait tout, celui de Héra et le Métroon ou temple de la mère des dieux. On y remarquait aussi des autels érigés en l'honneur des dieux et des héros, et surtout celui qui servait à brûler les victimes immolées à Zeus, et s'élevait de vingt-deux pieds au-dessus d'un soubassement qui n'avait pas moins de cent vingt-cinq pieds de circonférence. Les hommes seuls avaient le droit de monter jusqu'au faite; les femmes et les filles ne pouvaient dépasser la Prothysis, c'est-à-dire la plate-forme où l'on immolait les animaux, dont les débris étaient ensuite portés sur l'autel, pour être consumés avec du peuplier blanc, parce que, disait-on, Héraclès avait le premier apporté cet arbre des bords de l'Achéron, et s'en était servi à Olympie, pour offrir à Zeus le premier sacrifice[4]. Parmi les autres autels, on doit mentionner en particulier, sur la colline du Kronion,

1. L'usage de calculer le temps par olympiade, devenu général depuis Timée, remonte, comme on sait, à l'an 777 avant J.-C. A partir de ce moment, les noms des vainqueurs furent inscrits régulièrement.
2. Voy. Bœckh, *die Mondcyklen der Griechen.*, I, p. 16.
3. Schol. de Pindare (*Olymp.* V, v. 8 et 14).
4. Pausanias, l. V, c. 13, § 4, et 14 § 3.

celui qui était placé sous l'invocation de tous les dieux, et les six autels jumeaux de Zeus et de Poseidon, de Héra et d'Athéna, d'Apollon et d'Hermès, de Dionysos et des Charites, d'Artémis et de l'Alphée, de Kronos et de Rhéa, dont l'ensemble était désigné par le nom de Dodékathéon[1]. Sur tous ces autels, qu'ils appartinssent à des dieux ou à des héros, les Éléens sacrifiaient régulièrement une fois par mois, mais le sang n'était pas toujours répandu. Ils faisaient brûler de l'encens et de la farine d'orge, mêlée à du miel, en y ajoutant des feuilles d'olivier, après quoi, on faisait des libations avec du vin, excepté lorsqu'on sacrifiait aux Nymphes, aux douze dieux ou à Δέσποινα. Le soin de ces cérémonies était confié à un θεηκόλος que l'on renouvelait tous les mois, et qui devait être assisté de devins (μάντεις) et d'un exégète. Un ξυλεύς était chargé de fournir le bois nécessaire aux sacrifices[2].

Dans la cinquième année de l'octaédride, les fêtes se divisaient en deux parties : les pratiques religieuses et les jeux. Les exercices pieux, bien que les plus importants en eux-mêmes, car les jeux ne devaient être en réalité qu'un accessoire, sont cependant ceux qui passionnaient le moins les Grecs et qui nous sont le moins connus[3]. Les principaux sacrifices s'adressaient à Zeus[4]; ils étaient accomplis non pas seulement par les Éléens organisateurs de la fête ou par les Théores que les États envoyaient officiellement pour y prendre part, mais aussi par les particuliers qui se présentaient comme curieux ou comme concurrents. Toutefois les autres dieux n'étaient pas oubliés, non plus que les héros. Chacun d'eux recevait des offrandes, suivant le degré de vénération qu'il inspirait, et les

1. Schol. de Pindare (*Olymp.*, l. V, v. 10 et l. X, v. 61).

2. Pausanias, l. V, c. 15, § 10. Il nous est impossible d'adopter la forme θεηκόος, proposée par Thiersch (*Abhandl. der München. Akad.*, t. VIII, 1858, p. 437) pour θεηκόλος. Les manuscrits et les inscriptions donnent aussi θεηκόρος.

3. Les cérémonies religieuses sont appelées par Lucien (*Timon*, 4) le πάρεργον de la fête.

4. Parmi les sacrifices offerts à Zeus, il y en avait un dans lequel il était invoqué sous l'épithète d'ἀπόμυιος chasse-mouches ; on espérait ainsi échapper à une incommodité grave dans les temps chauds ; on assure même que le moyen réussissait; voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 262, et Meineke, *Fragm. com.*, t. III, p. 135.

ressources de ses fidèles. Comment procédait-on à ces cérémonies? Dans quel ordre se suivaient-elles? Comment les divers sacrifices étaient-ils répartis dans chaque journée? Ce sont autant de questions que nous ne sommes pas en état de résoudre. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que, à partir de la LXXVII[e] olympiade, le grand sacrifice à Zeus, qui était le point culminant de la solennité religieuse, était précédé par une partie des jeux, probablement par le pentathlon et les courses de chevaux, et que les autres prix étaient disputés les jours suivants [1]. On ne sait au juste comment les choses se passaient dans les temps antérieurs, et ce n'est pas ici le lieu de se livrer à des recherches minutieuses sur ce sujet [2].

Pour le but que nous nous proposons, il suffit d'exposer brièvement ce qu'étaient les principaux concours [3]. La première lutte qui, si l'on en croit une tradition d'ailleurs très douteuse, fut la seule durant plusieurs olympiades, consistait en une course dans le stade long de six cents pieds olympiques. Les coureurs, réunis en groupes de quatre d'après un tirage au sort, se rangeaient sur la ligne qui marquait le point de départ. Le but était à l'autre extrémité. Les juges se tenaient par derrière sur une éminence en force de demi-lune. Ceux qui avaient obtenu l'avantage dans les épreuves partielles fournissaient une nouvelle carrière, à la suite de laquelle le vainqueur était proclamé σταδιονίκης. Dans la XIV[e] olympiade, on introduisit le δίαυλος, double course, dont les concurrents, après avoir tourné le but, devaient revenir au point d'où ils étaient partis, et quatre ans après le δόλιχος qui consistait à arpenter le stade non pas seulement deux fois, mais sept fois. A l'origine, les coureurs avaient les reins couverts, l'usage prévalut, depuis la XV[e] olympiade, de se montrer dans un état

1. Voy. Pausanias, l. V, c. 9, § 3, mais en remarquant que ce passage offre des lacunes. On essaie de le compléter, non sans vraisemblance, comme il suit : θύεσθαι τῷ θεῷ τὰ ἱερεῖα πεντάθλου μὲν καὶ δρόμου τῶν ἱππέων ὕστερα [τῶν δὲ λοιπῶν πρότερα] ἀγωνισμάτων : mais il ne serait pas impossible qu'il fallût lire au contraire πεντάθλου μὲν καὶ δρόμου τῶν ἱππέων [πρότερα, τῶν δὲ λοιπῶν] ὕστερα ἀγωνισμάτων.

2. Voy. les passages cités par L. Schmidt, *Pindar*, p. 393.

3. Philostrate, *Gymnast.*, t. II, p. 267, ed. Kayser ; voy. aussi *Gœtting. Nachrichten*, 1867, p. 146.

complet de nudité; ce fut le Mégarien Orsippos ou, suivant d'autres, Akanthos de Laconie qui en donna l'exemple. Dans la LXV[e] olympiade, fut instituée la course armée (ὁπλίτης δρόμος), c'est-à-dire que les coureurs portaient un bouclier, un casque et des jambières. Plus tard, lorsque la race eut dégénéré, ce bagage se réduisit au bouclier. Le pentathlon ou quintuple exercice date de la XVIII[e] olympiade. Il se composait du saut, de la course, des jeux du disque et du javelot, enfin de la lutte[1]. Pour sauter, les athlètes montaient sur une hauteur (βατήρ) d'où, sans prendre de champ, et sans autre aide que des altères qu'ils balançaient pour se donner de l'élan, ils étaient tenus de franchir un espace de cinquante pieds. La course comprise dans le pentathle était la course simple; le disque de métal que l'on devait lancer ressemblait à un bouclier de petite dimension. On montait sur une éminence, afin de le projeter le plus loin possible ; tout dépendait de la distance parcourue. Pour l'exercice du javelot, il fallait toucher au but. Il n'est pas nécessaire de donner ici une description de la lutte ; bornons-nous à faire remarquer qu'elle n'était pas seulement une partie du pentathlon ; elle fut l'objet de prix distincts, à partir précisément de la même olympiade où le pentathlon fut institué. Dans la XXIII[e], on y joignit le pugilat. On ne frappait pas seulement avec le poing, mais aussi avec des lanières de cuir, rendues plus meurtrières par des bossettes de métal. Enfin la XXXIII[e] olympiade vit paraître le pancration, mélange de lutte et de pugilat. Seize ans plus tard, les jeunes garçons purent, aussi bien que les hommes faits, disputer des prix à la course et à lutte, et furent admis, dans l'olympiade suivante, aux exercices du pentathlon, faveur qui, du reste, leur fut retirée bientôt après. Dans la XLI[e] olympiade, ils purent prendre part au concours du pugilat, et dans la CXLV[e] à ceux du pancration.

Les courses de chars ne remontent qu'à l'olympiade XXV; les attelages étaient de quatre chevaux. L'hippodrome paraît avoir eu environ douze cents pieds de long, sur une largeur de

1. Voy. surtout Ed. Pinder, *Ueber den Funfkampf der Hellenen*, Berlin, 1867.

quatre cents pieds. Les chars, traînés par des chevaux dans la force de l'âge, devaient faire douze fois le tour de l'hippodrome, en doublant la borne qui marquait le but. Plus tard on institua des courses de poulains qui ne devaient parcourir la même distance que huit fois. Il y avait aussi des courses de chars attelés de deux chevaux seulement; quelquefois même les chevaux étaient remplacés par des mulets. Enfin on faisait courir des chevaux montés. Dans ce cas, les cavaliers devaient, avant la fin de l'épreuve, sauter à terre et suivre les mouvements de leur monture, en tenant les rênes dans la main. Il y avait beaucoup d'autres combinaisons dont le détail offrirait peu d'intérêt au lecteur. Les hérauts et les joueurs de trompette avaient même des concours spéciaux, qu'il suffit de signaler [1].

Tous les Hellènes étaient admis aux jeux sans exception, pourvus qu'ils ne fussent pas convaincus d'homicide, de sacrilège ou de quelque autre crime capital. Un État qui, après avoir violé l'Ékécheirie, n'avait pas acquitté l'amende, pouvait être exclu temporairement; on en a vu un exemple plus haut [2]. Les barbares et les esclaves étaient reçus comme simples spectateurs, mais il leur était interdit de prendre part aux exercices et aux cérémonies religieuses. On sait toutefois que les Romains, depuis qu'ils étaient entrés en relations plus étroites avec la Grèce, n'étaient pas comptés au nombre des barbares. Les femmes mariées ne pouvaient assister aux fêtes. Il ne leur était pas même permis de pénétrer dans l'Altis aux jours consacrés; il ne s'agissait de rien moins pour celles qui violeraient cette défense que d'être précipitées du haut d'une montagne voisine (Τυπαῖον ὄρος). Rien n'empêchait, au contraire, les jeunes filles de circuler librement; on sait que les usages des Doriens, particulièrement des Spartiates, accor-

1. Mentionnons au moins dans une note un remarquable joueur de trompette, Hérodoros de Mégare, qui vivait vers la fin du IV[e] siècle avant J.-C. Il soufflait à la fois dans deux instruments, et avec une telle force qu'on pouvait à peine en supporter le bruit dans le voisinage. Il fut vainqueur dix fois dans les quatre fêtes nationales suivant les uns, seize fois suivant les autres; il consommait par jour huit livres de viande, du vin et du pain en proportion; il avait huit pieds de haut.

2. Voy. ci-dessus, p. 56.

daient aux filles beaucoup plus de liberté qu'aux femmes[1]. Les autres populations grecques étaient peu tentées sans doute d'amener leurs filles à Olympie, bien que cela ne fût interdit par aucune loi. Pour les femmes, il n'existait qu'une seule exception, en faveur de la prêtresse éléenne de Déméter Chamyné, à qui était réservée une place d'honneur[2].

Le citoyen qui voulait disputer les prix était tenu, un certain temps à l'avance, de se présenter devant le magistrat éléen, et de prêter dans le Bouleuterion, bâtiment dépendant de l'Altis, un serment solennel, sur l'autel de Zeus Horkios. Ce serment comprenait la déclaration que, durant les dix mois au moins qui avaient précédé, il s'était préparé aux exercices pour lesquels il se proposait de concourir, et l'engagement formel d'observer loyalement toutes les conditions réglementaires de la lutte. Lorsque de jeunes garçons se faisaient inscrire, le serment était prêté par leur père ou par un frère aîné et par les maîtres qui les avaient exercés et qui les accompagnaient en cette circonstance; on s'assurait en outre de leur aptitude par un examen. Les poulains étaient soumis aussi à une épreuve préliminaire. Les examinateurs de leur côté juraient de remplir loyalement leur devoir et de tenir secrets les motifs de leur décision[3]. La ville d'Élis offrait dans ses gymnases toutes les ressources nécessaires pour la préparation des dix mois, mais on n'était pas tenu de passer tout ce temps dans le même lieu; il suffisait qu'on se fût exercé pendant trente jours à Élis[4]; encore cette obligation était-elle imposée seulement aux novices qui se présentaient pour la première fois, non aux athlètes connus et éprouvés.

Les ordonnateurs et les juges des combats s'appelaient Ἑλλανοδίκαι, avant même que les jeux olympiques fussent devenus la fête nationale des Hellènes. Cette appellation était déjà en usage au temps d'Iphitos et de Lycurgue, sans doute parce que les peuples qui les premiers s'étaient unis pour célébrer les fêtes étaient justement les Hellènes proprement

1. Voy. Schœmann, *Antiq. gr.*, t. I, p. 309.
2. Pausanias, l. VI, c. 20, § 9.
3. Pausanias, l. V, c. 24, § 8, et 6, § 8.
4. Philostrate, *Vita Appollonii*, l. V, c. 43.

dits. Il est certain que les jeux olympiques eurent pour effet de généraliser le nom de cette race, et de l'étendre à tous ceux qui, par la suite, adhérèrent à l'association. Le nombre des Hellanodices ne fut pas toujours le même : à l'origine, il n'y en eut qu'un seul[1], pris dans le γένος auquel appartenait Iphitos, et qui se vantait de descendre d'Oxylos, le fondateur de la nation éléenne[2]; plus tard il en fut nommé deux. On a supposé que cette innovation datait du temps où Élis et Pise se partageaient la direction des jeux, ce qui forcerait à rejeter la tradition d'après laquelle on aurait attendu la L[e] olympiade (av. J.-C. 577) pour créer deux Hellanodices, pris non plus dans un γένος déterminé, mais parmi toute la population éléenne indistinctement, ainsi que cela est attesté d'une manière formelle[3]. Plus tard, à une époque qu'on ne saurait toutefois fixer, les fonctions de juges furent réparties entre neuf Hellanodices; il y en avait trois pour les courses de chevaux, trois pour le pentathlon, trois pour les autres concours. Peut-être le nombre de trois répondait-il à la division des tribus dans l'Élide, qui peut avoir eu pour base, bien que nous n'ayons pas à ce sujet de données précises, des distinctions de races et non des démarcations géographiques. Plus tard encore on compte dix Hellanodices ; cette augmentation coïncida sans doute avec une nouvelle distribution des tribus, les trois tribus patronymiques ayant été remplacées par dix tribus locales. Ce qui est certain, c'est qu'un nouvel accroissement, qui, dans la CIII[e] olympiade porta le nombre des Hellanodices à douze, est formellement expliqué par ce fait que les Éléens avaient alors douze tribus, et quatre ans après ce peuple ayant été forcé d'abandonner aux Arcadiens une partie de son territoire, et les tribus ayant été réduites à huit, on ne compta plus également que huit Hellanodices; toutefois le nombre de dix était rétabli dès la CVIII[e] olympiade, et resta tel désormais. Les Hellanodices étaient nommés au choix[4]. S'il est question

1. Aristote cité par Harpocration, s. v. ἑλλανοδίκαι.
2. Pausanias, l. V, c. 9, § 4.
3. Pausanias, *ibid.*; voy. aussi Curtius, *Peloponesos*, t. II, p. 23.
4. Schol. de Pindare (*Olymp.*, III, v. 22).

quelque part de tirage au sort[1], il faut supposer que le hasard prononçait entre des candidats désignés par le peuple, mode de nomination qui s'appliquait aussi à d'autres cas, en particulier aux fonctions concernant le service divin. La durée de ces magistratures paraît avoir été d'une olympiade. Les élus séjournaient huit mois dans un bâtiment situé à Élis et nommé Hellanodikéon, où les Nomophylaques les instruisaient exactement de tout ce qu'ils avaient besoin de savoir. Pendant les fêtes, ils prenaient place sur des sièges élevés, en face du stade. Pour maintenir le bon ordre, ils avaient à leur disposition un certain nombre de serviteurs armés de bâtons (ῥαβδοῦχοι), par lesquels ils pouvaient même faire administrer des corrections corporelles. Ces subalternes s'appelaient ἀλύται et avaient pour chef un ἀλυτάρχης[2]. Les infractions aux règlements des jeux et les supercheries des combattants étaient punies, suivant les cas, par l'exclusion du concours ou par des amendes qui allaient remplir la caisse, fort riche déjà, du temple de Zeus. On voyait dans l'Altis, au pied du Kronion, des images du dieu en airain (ζᾶνες), qui étaient le produit de ces amendes[3]. Les décisions des Hellanodices pouvaient être portées en appel devant le Sénat olympique, qui avait le droit non seulement de réformer les jugements, mais de punir les juges prévaricateurs[4]. Les Hellanodices étaient d'ailleurs, au moins dans les premiers temps, renommés pour leur intégrité. Plus tard, ils ne se montrèrent plus aussi jaloux de justifier leur bonne réputation[5].

Aux jours fixés pour les jeux, des Hellanodices, vêtus de pourpre et couronnés de laurier, se rendaient à leur place, suivis des concurrents, par un chemin invisible aux spectateurs. La trompette donnait le signal ; un héraut annonçait que les luttes allaient commencer ; on faisait l'appel des concurrents, et l'un des Hellanodices les haranguait à peu près en ces termes : « Si vous avez exercé vos forces, comme il convient

1. Pausanias, l. V, c. 9, § 4.
2. *Etymolog. M.*, s. v. ἀλυτάρχης ; Lucien, *Hermotimos*, c. 40.
3. Pausanias, l. V, c. 21, § 2.
4. Pausanias, l. VI, c. 3, § 7.
5. Voy. Cobet, *de Philostr. Gymnast.*, p. 80.

à ceux qui prétendent entrer dans la lice d'Olympie, si vous n'avez oublié aucun de vos devoirs et n'avez commis aucun acte honteux, alors bon courage! Mais si quelqu'un d'entre vous n'est pas suffisamment aguerri, si sa vie n'est pas irréprochable, qu'il sorte et qu'il aille où il voudra. » Les athlètes étaient conduits à travers le stade; un héraut proclamait le nom de chacun d'eux, avec mention du pays auquel il appartenait, et demandait s'il y avait quelqu'un dans l'assemblée qui entendît contester sa qualité de citoyen et la dignité de sa vie. On tirait ensuite au sort, pour répartir entre eux les adversaires. Les caractères alphabétiques qui servaient à cet usage étaient mêlés dans une urne d'argent consacrée à Zeus. Si les athlètes devaient être accouplés deux à deux, comme dans la lutte et le pugilat, et qu'ils fussent en nombre impair, celui à qui aucun adversaire n'était assigné était tenu en réserve pour disputer le prix au concurrent qui resterait vainqueur, d'où lui venait le nom d'ἔφεδρος. Il paraît que ceux qui avaient triomphé dans les combats deux à deux se mesuraien de nouveau les uns contre les autres, jusqu'à ce que l'un d'eux fût vainqueur de tous ses rivaux. Il avait cependant encore à compter avec l'ἔφεδρος[1], et à subir une nouvelle épreuve, non sans doute avant d'avoir pris le temps de réparer ses forces. Toujours est-il que l'ἔφεδρος avait un grand avantage; c'est toujours ainsi que sa situation est présentée.

Le tirage achevé, le signal était donné aux concurrents mis en présence. Le son des flûtes encourageait les efforts des combattants[2]. Dès que l'issue de la lutte était connue, un héraut proclamait le nom du vainqueur et celui du pays qui lui avait donné naissance. Le vainqueur s'avançait auprès des Hellanodices qui lui offraient une branche de palmier, en l'invitant à revenir au jour fixé pour la distribution des prix. L'athlète contre qui aucun adversaire ne s'était présenté était réputé maître du terrain[3]. Les prix consistaient d'abord en objets de

1. C'est la conjecture que Krause a rendue vraisemblable, *Olympia*, p. 119.

2. Pausanias, l. V, c. 7, § 10, et 17, § 10; Plutarque, *de Musica*, c. 16; voy. aussi les notes de Volkmann sur ce passage et celle de Kayser sur Philostrate, p. 89.

3. C'est à cette situation que s'applique l'expression ἀκονιτὶ νικᾶν; voy. Krause, *Ibid.*, p. 123, et Cobet, *de Philostr. Gymnast.*, p. 64.

valeur, comme on avait coutume d'en décerner dans les temps homériques : un trépied, un tissu précieux, une somme d'argent ; mais par la suite l'oracle de Delphes fit changer cet usage, et le vainqueur reçut une couronne détachée de l'olivier sauvage qu'Héraclès avait planté de ses mains à Olympie[1]. Un jeune garçon, natif d'Élis, et dont le père et la mère vivaient encore, dépouillait l'arbre de ses branches. Les couronnes, ornées de bandelettes, étaient exposées sur un trépied dans le pronaos du temple de Zeus. Au jour désigné, chacun recevait celle qu'il avait méritée, et son nom, ainsi que celui de sa patrie, était de nouveau proclamé par le héraut[2]. Les vainqueurs se rendaient ensuite au Dodékathéon pour sacrifier sur les six autels. Les chœurs les accompagnaient en chantant leurs louanges. C'étaient quelquefois des vers faits pour la circonstance, mais le plus souvent un vieux chant d'Archiloque, composé en l'honneur d'Héraclès et d'Iolaos, son neveu et son compagnon :

> Gloire à toi, puissant Héraclès vainqueur dans les jeux ;
> Gloire à toi, Iolaos, gloire au noble couple !
> Tenella, tenella, gloire au vainqueur[3] !

Les fêtes se terminaient par un banquet servi dans l'Hestiatorion, où les lauréats étaient traités aux frais des Éléens.

Plus brillants encore étaient les hommages rendus aux vainqueurs, durant le voyage qui les ramenait dans leur patrie : lorsqu'ils s'arrêtaient chez des amis, et lorsqu'ils rentraient chez eux, parents, compagnons, compatriotes, tous s'enorgueillissaient de leurs succès et les célébraient de telle façon que, suivant l'expression de Cicéron, une victoire aux jeux olympiques était placée plus haut dans l'estime des Grecs que le triomphe dans celle des Romains[4]. Il n'était pas sans exemple que l'on abattît un pan de mur sous les pas du vainqueur, comme pour

1. On montrait encore cet arbre du temps de Pline ; voy. *Hist. Natur.*, l. XV, c. 5, et l. XVI, c. 89.
2. La fête commençait le 10 ou le 11 du mois ; les prix étaient décernés le 16 ; voy. le Schol. de Pindare (*Olymp.*, V, v. 8 et 14).
3. Pindare, *Olymp.*, IX, v. 1 ; voy aussi les Scholies.
4. Cicéron, *pro Flacco*, c. 13.

montrer, dit un ancien écrivain, qu'une ville qui possédait de pareils citoyens n'avait pas besoin de murailles[1]. Il faisait son entrée sur un char tiré par quatre chevaux blancs, paré de vêtements couleur de pourpre. Les parents et les amis, suivis d'une foule nombreuse, l'escortaient les uns à cheval, les autres sur des chariots. La procession allait au temple de Zeus, où la couronne, gage de la victoire, était consacrée au Dieu, et de là se rendait à l'Hestiatorion. Des hymnes, composés par des poètes célèbres et chantés avec art par des voix innombrables, accompagnaient la marche et le festin, et il arrivait souvent que les mêmes réjouissances se renouvelaient à plusieurs anniversaires. Ce n'était pas tout : chez les Athéniens, une loi de Solon assurait aux vainqueurs d'Olympie cinq cents drachmes, et il est possible que dans les temps antérieurs la somme allouée fût plus forte[2]. Il s'ensuivait aussi le privilège de la proédrie, c'est-à-dire le droit à une place choisie dans les représentations publiques, et l'avantage honorifique d'être nourri dans le prytanée, leur vie durant. Les récompenses étaient à peu près les mêmes dans les autres pays. Il est question quelque part de pensions annuelles[3], et dans les batailles, les Spartiates dont les noms avaient été proclamés à Olympie avaient leur place marquée aux côtés du roi[4]. A partir de la LIX[e] ou de la LXI[e] olympiade, les lauréats pouvaient faire dresser leur statue dans l'Altis ; mais pour que cette statue représentât exactement leur taille et leur visage (ἄγαλμα εἰκονικόν), il fallait qu'ils eussent été couronnés trois fois[5]. Souvent aussi on éleva des statues aux vainqueurs sur les places publiques de leur patrie[6].

Grâce à l'affluence de spectateurs que ces fêtes attiraient de toutes les contrées de la Grèce, les athlètes n'étaient pas les seuls qui trouvassent l'occasion d'y acquérir de la célé-

1. Plutarque, *Quæst. conviv.*, l. II, c. 5.
2. On peut tirer cette conséquence d'un passage de Diogène de Laërte (l. I, c. 55).
3. Galien, *Protreptica*, c. 9 ; voy. aussi Meier, *de Vita Lycurgi*, p. CIV.
4. Plutarque, *Lycurgue*, c. 22.
5. Pausanias, l. V, c. 20, § 5 ; Pline, *Hist. Natur.*, l. XXXIV, c. 4.
6. Lycurgue, c. *Léocrate*, c. 51 ; cf. les remarques de Mætzner sur ce passage.

brité. Hérodote y lut, dit-on, une partie de son œuvre, et Gorgias de Léontini y prononça son célèbre discours Olympique. Le sophiste Hippias d'Élée se fit entendre aussi plusieurs fois au milieu de ces solennités. Un contemporain de Périclès, le mathématicien Œnopide de Chios, avait consacré à Olympie une table d'airain, sur laquelle était représenté le cours des astres pour un cycle de cinquante-neuf ans[1]. Il est question aussi de peintres qui auraient exposé leurs tableaux dans les mêmes lieux[2].

## § 2. — *Les Pythiques.*

Après les fêtes d'Olympie, les premières en importance et en considération étaient les Pythiques, qui se célébraient tous les cinq ans à Delphes ou plus exactement près de Delphes, dans la plaine de Crissa, au pied du mont Parnasse. Avant la première guerre sacrée, à la suite de laquelle cette plaine devint une annexe du temple d'Apollon, une grande fête était déjà célébrée tous les neuf ans sous la direction des prêtres de Delphes, mais sans jeux et sans combats, à l'exception d'un concours de citharèdes qui devaient exécuter un péan en l'honneur du Dieu[3]. La guerre terminée, les Amphictyons instituèrent une fête quinquennale, sur le modèle des jeux olympiques, avec cette différence que les courses de chevaux et les exercices gymniques introduits récemment laissaient place aux épreuves musicales conservées et agrandies. Les joueurs de flûte (αὐληταί), et les chanteurs, avec accompagnement de flûte (αὐλῳδοί) se disputaient en effet des prix, aussi bien que les citharèdes; toutefois, les chanteurs cessèrent bientôt de se faire entendre[4]. Pour les courses de chevaux et les jeux gymniques, ils étaient, à part quelques différences de détail, la reproduction de ce qui se passait à

1. Ælien, *Var. Hist.*, l. X, c. 7.
2. Lucien, *Herodotus s. Aëtion*, c. 3 et 4. Il est possible qu'il y ait eu aussi des expositions de tableaux, dans les jeux Pythiques, car Pline parle de luttes entre des peintres, qui auraient eu lieu à Delphes. (*Hist. Natur.*, l. XXXV, c. 9, § 3).
3. Strabon, l. IX, p. 421.
4. Pausanias, l. X, c. 7, § 4.

Olympie. Ils ne tenaient cependant que le second rang dans les jeux; les Muses avaient le pas. L'œuvre la plus considérable dont elles étaient les inspiratrices était une symphonie sur un thème fixé d'avance, d'après le mode ou le nôme Pythien[1], thème qui paraît avoir été par la suite des temps développé et perfectionné. On cite cinq parties différentes qui devaient entrer dans la composition de ces symphonies, mais les témoignages ne s'accordent pas. Il est certain du moins que le πυθικὸς νόμος représentait la victoire du Dieu sur le serpent Python. L'instrument était la flûte; l'exécutant chargé de la partie principale était accompagné par d'autres flûtistes. Il est probable qu'un danseur habile figurait le Dieu dans les situations diverses que le drame exprimait, et peut-être la mimique de l'artiste lançant un trait contre le monstre inspira-t-elle le sculpteur qui a donné à l'Apollon du Vatican l'attitude d'un dieu calme dans sa colère[2].

A partir de la seconde Pythiade (Olymp. XLIX, 3), on offrit aux vainqueurs qui d'abord avaient reçu pour prix un objet précieux[3] une couronne de laurier détachée de l'arbuste qui croissait dans la vallée de Tempé, et avait été l'occasion du sanctuaire consacré au Dieu[4]. Comme à Olympie, les rameaux étaient coupés par un jeune garçon qui avait encore père et mère, puis arrondis en couronnes. Ce jeune garçon était conduit solennellement à Tempé et ramené de même à Delphes; toutefois cet usage ne subsista pas toujours[5]. Immédiatement après la victoire et avant le couronnement, on présentait au triomphateur une branche de palmier, suivant la coutume établie pour les jeux olympiques, coutume qui,

1. Voy. les notes de Volkmann sur le *de Musica* de Plutarque, p. 110.

2. Voy. Thiersch, *Einleit. zum Pindar*, p. 60.

3. Bœckh, dans son Comment. sur Pindare (l. II, c. 2, p. 207) a démontré que l'institution des jeux Pythiques remontait à l'olymp. XLVIII, 3, contrairement à l'opinion de Corsini et de Clinton, qui avaient adopté l'Olymp. XLIX, 3.

4. Dans les jeux Pythiques établis à Sicyone, le prix de la cithare consistait en une coupe d'argent (Pindare, *Néméennes*, IX, v. 51, et X, v. 43) ce qui fait supposer à Welcker (*Ant. Denkmæler*, t. I, p. 48) qu'il pouvait en être de même à Delphes.

5. On peut du moins le supposer d'après l'expression μέχρι πολλοῦ qu'on lit dans l'ancienne introduction aux *Pythiques* de Pindare.

pour le dire en passant, figure aussi dans les cérémonies des Isthmiques et des Néméennes. Les juges étaient choisis par les Amphictyons; nous ne savons rien de plus sur leur compte, non plus que sur l'Épimélète ou ordonnateur des fêtes, qui était peut-être bien pris parmi les Amphictyons eux-mêmes[1]. Nous ne sommes guère mieux fixés sur le moment où étaient célébrées les solennités pythiques. Tout ce que nous savons, c'est qu'elles prirent naissance, à la suite de la première guerre sacrée, dans la troisième année de la XLVIII[e] olympiade, qu'elles se renouvelaient tous les quatre ans et que le mois où elles avaient lieu s'appelait à Delphes βουκάτιος, c'est-à-dire le mois durant lequel on sacrifiait les taureaux; mais dans quelle saison tombait ce mois, les opinions sont très partagées sur ce point. Quelques critiques le placent dans le printemps, d'autres ou du moins un autre dans le milieu de l'été, d'autres enfin aux approches de l'automne. Cette dernière conjecture est la plus probable[2].

### § 3. — *Les Néméennes.*

Les Néméennes étaient célébrées dans la vallée de Némée, sur le territoire de la ville argienne de Cléonæ, non loin de Sicyone. Depuis les temps historiques, elle était un hommage rendu à Zeus, qui possédait en ces lieux un temple magnifique, entouré d'un bois sacré[3]; mais en remontant plus haut, on trouve que les Néméennes étaient une fête funèbre en l'honneur d'Archémore, divinité de la nature, dont il est difficile de démêler les véritables attributs, au milieu des obscurités

1. Plutarque, *Quæst. conviv.*, l. II, c. 4; voy. aussi Bœnecke, *Forschungen*, p. 425.

2. Voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 381; Hermann, *Gottesdienstl. Alterthümer*, § 49, 12; Cobet, *novæ Lection.*, p. 760; Kirchhoff, dans le *Monatsber. der Berl. Akad. der Wissensch.*, 1864, p. 129. Héliodore (*Æthiop.*, l. V, c. 18) place les jeux Pythiques aussitôt après le coucher des Pléïades, c'est-à-dire au commencement de l'automne; il est vrai que cet écrivain ne mérite aucune confiance dans tout ce qu'il dit des Pythiques, notamment au liv. IV, c. 1, où la prêtresse d'Artémis remet la palme au vainqueur dans l'épreuve de la course, et au liv. IV, c. 16, où il introduit parmi les athlètes un marchand de Tyr qui remporte le prix de la lutte.

3. Strabon, l. VIII, p. 377; Pausanias, l. II, c. 15.

mythologiques, mais qui, je crois, peut-être regardé comme l'emblème de la végétation arrêtée dans son essor par l'engourdissement de l'hiver ou les sécheresses de l'été. Le culte de Zeus fut substitué ou du moins ajouté à celui d'Archémore par Héraclès, ou pour mieux dire par les Doriens, et à partir de la LI[e] olympiade (av. J.-C. 572) des jeux furent institués sur le modèle de ceux d'Olympie. Tous les États amis furent invités à y prendre part, en particulier les Doriens, contre lesquels la population non dorienne de Sicyone s'était soulevée avec la connivence de chefs Orthagorides, et qui n'avaient pu encore retrouver leur prépondérance[1]. Les Néméennes devinrent peu à peu, comme les Olympiques, la fête universelle de l'hellénisme. L'intendance et la direction des jeux avait appartenu d'abord aux habitants de Cléonæ; au bout de quelques années, les Argiens s'emparèrent du temple et remplacèrent les premiers ordonnateurs, mais ils furent dépossédés à leur tour, peu avant la LXXX[e] olympiade (av. J.-C. 457), par les premiers en date, qui d'ailleurs ne restèrent pas longtemps les maîtres[2]. La fête était mobile en ce sens que, dans l'espace de cinq ans ou plus exactement de quatre ans révolus, elle était célébrée deux fois, en été et en hiver. Il est certain que les Néméennes d'été revenaient régulièrement dans la quatrième année de chaque olympiade; il est seulement vraisemblable que celles d'hiver tombaient dans la première année[3]. Nous ne savons rien de plus du principe sur lequel reposait le cycle des jeux néméens. Le seul détail que nous puissions citer encore, c'est que le mois qui ramenait les Néméennes estivales était le mois Panémos, lequel paraît correspondre au mois d'août. Les jeux ne consistaient pas seulement en exercices gymniques et en courses de chevaux; il est fait mention aussi, du moins dans les temps

1. Voy. Duncker, *Geschichte des Alterthums*, t. IV, p. 50.

2. Voy. Dissen, notes sur *Pindare*, p. 381 et suiv. ed. Bœckh. La fête fut organisée une fois simultanément par les Argiens à Argos et par Aratus à Cléonæ; voy. Plutarque, *Aratus*, 28.

3. Voy. Schœmann, *Proleg. zu Plutarch. Agis u. Kleom.*, p. XXXVIII; Heinrichs, dans la *Zeitschr. f. d. Gymn. Wesen*, t. IX, p. 208; Droysen, dans le *Neues Rhein. Museum*. t. IV, p. 430; Schmidt, *Pindar*, p. 123 et 482.

postérieurs, d'un concours de cithare[1]. Le vainqueur recevait une couronne de lierre.

### § 4. — *Les Isthmiques.*

Les jeux isthmiques, avant de devenir une manifestation nationale, étaient comme les autres une fête particulière, qui réunissait les populations voisines. Cette fête était consacrée à Mélicerte, divinité évidemment phénicienne, que les Grecs nommaient aussi Palæmon, et qu'ils rattachaient par un lien généalogique à leurs demi-dieux nationaux[2]. Mélicerte ou Melkarth n'est autre que l'Héraclès de Tyr, patron des navigateurs phéniciens, et l'on ne peut douter que des navigateurs phéniciens n'eussent en effet fondé des établissements dans l'isthme. Plus tard, le culte de Melkarth fut, sinon étouffé, du moins éclipsé par celui du Poseidon ionien, que Thésée, désigné par la fable comme fils de Poseidon, institua, dit-on, dans ces lieux[3]. Il faut donc en conclure que la race ionienne, dont Thésée est le représentant, possédait alors, outre l'Attique et la Mégaride, l'isthme qui, après la conquête des Doriens, fut rattaché au territoire de Corinthe. Les Isthmiques, aussi loin que remonte l'histoire, étaient une fête triennale. Elles se célébraient dans la première et dans la troisième année de chaque olympiade ou, pour parler plus exactement, entre la quatrième année et la première année de l'olympiade suivante, à la limite qui séparait la seconde année de la troisième, tombant tantôt dans le premier, tantôt dans le dernier mois de l'année olympique[4]. On a déjà vu, en effet, que les calculs des divers États ne concordaient pas exactement. Toujours est-il que ces solennités n'étaient jamais de beaucoup antérieures ou postérieures au solstice d'été. On ne sait au juste à partir de quel moment elles devinrent triennales; les indications

1. Plutarque, *Philopémen*, c. 11; Pausanias, l. VIII, c. 50, § 3.
2. Apollodore, l. III, c. 4, § 3; Pausanias, l. I, c. 44, § 11, et l. II, c. 1, § 3; Athénée (l. VII, c. 47, p. 296) cite une conjecture d'après laquelle Mélicerte n'aurait été autre que Glaucos.
3. Plutarque, *Thésée*, c. 25.
4. Voy. Hermann, *Gottesdienstl. Alterth.*, § 49, 14

varient entre les années 586, 584 et 582 [1], d'où il résulte que cette innovation doit être attribuée soit à Périandre, soit à son successeur Psammétique, à moins que, la tyrannie ayant été renversée vers 582, les Corinthiens n'aient voulu signaler leur allégresse en donnant à la fête un éclat inaccoutumé [2]. Les Athéniens étaient récompensés de la part qu'ils avaient prise à la fondation des jeux par les honneurs de la présidence. On rapporte aussi qu'ils donnaient à leurs concitoyens vainqueurs une somme de cent drachmes [3]. Les Éléens au contraire étaient frappés d'exclusion et ne pouvaient ni envoyer des Théories dans l'isthme ni disputer les prix [4]. Les combats ne se bornaient pas à des luttes et à des courses de chevaux; une part était réservée aux Muses. Des poètes des deux sexes entraient en lice, et nous savons qu'une fois la victoire échut à une habitante d'Érythrée, Aristomaché [5]. Le prix consistait en une couronne de lierre, qui fut remplacée pendant quelque temps par une couronne de pin. Après la destruction de Corinthe par Mummius, les Sicyoniens eurent l'intendance des fêtes, mais lorsque César eut relevé cette ville de ses ruines, elle reprit possession de son ancien privilège.

Bien que ces quatre solennités, les Olympiques, les Pythiques, les Néméennes et les Isthmiques, soient les seules qui aient mérité d'être appelées les grandes fêtes de la nationalité grecque, il y en avait beaucoup d'autres auxquelles étaient joints des jeux, et dont la magnificence attirait une nombreuse affluence de Théories, de combattants ou de simples spectateurs. L'État qui les célébrait les faisait annoncer par des messagers envoyés dans toutes les directions, et ceux qui s'y ren-

1. Voy. Clinton, *Fasti Hellen.*, t. I, p. 228.
2. C'est l'opinion de J. Scaliger, dans son commentaire sur Eusèbe p. 92, a. Voy. aussi ὀλυμπιάδ. ἀναγραφ., p. 30, ed. Scheibel, et Solin, *Polyhist.*, l. VII, c. 14, p. 63, ed. Mommsen.
3. D'après Plutarque (*Solon*, c. 23) et Diogène de Laërte (l. I, c. 55), cette libéralité aurait été ordonnée par une loi de Solon, qui, si le fait est exact, doit être un peu postérieure à l'année de son archontat (avant J.-C. 594), d'où l'on peut tirer la preuve que la législation de Solon ne fut complétée au plus tôt qu'en 586. Voy. Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. IV, p. 265.
4. Pausanias, l. V, c. 2, § 3; l. VI, c. 3, § 4, et 16, § 2.
5. Plutarque. *Sympos. Quæst.*, l. V, c. 2.

daient réclamaient aussi le bénéfice de l'Ekécheirie, mais il s'en fallait que la trêve fût reconnue avec la même unanimité, et par cela même les fêtes, quel que fût d'ailleurs leur éclat, n'obtenaient pas la même considération. Les plus célèbres entre ces solennités étaient les Panathénées et les Eleusinies chez les Athéniens; les Hérakleia ou les Iolæia, chez les Thébains; les Héræa ou les Hécatombœa, chez les Argiens; les Hérotidia, à Thespies; les Aianteia, les Delphinia et les Héræa, chez les Æginètes; les Géræstia et les Aramynthia, dans l'île d'Eubée; les Lycæa, les Aléæa et les Koreia, en Arcadie; les Diocleia, les Pythia et les Néméa, chez les Mégariens; les Théoxénia, les Hermæa et les Pythia chez les Sicyoniens. On voit d'après cette énumération, qui est loin d'être complète, qu'il y avait des Pythiques et des Néméennes ailleurs qu'à Délos et à Némée. On signale encore des Pythiques à Céos, à Milet, à Pergame et dans d'autres villes de l'Asie. De même nous trouvons des Olympiques en Macédoine, dans l'Asie Mineure, ailleurs encore. Les Isthmiques avaient aussi des homonymes dans diverses localités. Toutes ces fêtes reproduisaient en petit celles dont nous avons tracé plus haut les programmes.

Nous ne pouvons abandonner ce sujet sans ajouter quelques mots sur la signification et l'importance de ces solennités, en particulier sur la partie de la fête qui, tout en n'étant que l'accessoire des cérémonies religieuses, tenait cependant la première place dans la pensée des Grecs. Jamais les processions, les chœurs et les sacrifices n'auraient, sans les jeux, attiré de toutes les contrées de la Grèce un pareil concours de pèlerins. Les esprits habitués à envisager les choses du point de vue moderne peuvent s'étonner que des exercices qui étaient la glorification de la force et de l'adresse corporelle fissent partie intégrante de fêtes religieuses, mais on le comprend en se mettant à la place des Grecs, pour lesquels le développement des forces et des aptitudes physiques n'importait pas moins que celui des facultés intellectuelles au perfectionnement de l'humanité[1]. Socrate faisait un devoir à l'homme de

1. Voy. Schœmann, *Antiq. Grecques*, t. I, p. 575.

devenir physiquement et intellectuellement aussi accompli que sa nature le comportait. Il n'y avait pas loin de là à cette croyance que l'on devait, dans les fêtes religieuses, où, pour approcher de la divinité, on se faisait honneur de ce que l'on avait de meilleur et de plus beau, se présenter aussi avec l'excellence physique, condition de la victoire dans les jeux. Ces avantages n'étaient pas moins que les autres des présents célestes, et l'on était convaincu que c'était pour les dieux un spectacle agréable de voir les hommes témoigner leur reconnaissance, en jouissant pleinement des bienfaits qu'ils en avaient reçus. Ce n'était donc pas seulement pour le plaisir des combattants ou des spectateurs qu'une place considérable avait été donnée aux jeux dans les solennités olympiques ou autres; il s'y joignait un sentiment puisé dans la tradition religieuse. Ainsi s'expliquent les honneurs rendus aux victorieux, honneurs d'autant plus éclatants que les prix étaient plus disputés et que les concurrents venaient de plus loin. L'emporter sur un si grand nombre de rivaux n'était pas en effet peu de chose, et la victoire pour les cœurs bien nés était déjà par elle-même une assez digne récompense. Si l'on y joint, au nom des Dieux, une couronne du feuillage qui leur est cher, la proclamation du vainqueur devant l'assemblée qui représente toute la Grèce, les chants d'un Simonide et d'un Pindare qui lui assurent l'immortalité, ou bien un monument dans l'Altis, avec une inscription qui doit transmettre son souvenir aux générations futures, il faut avouer qu'il était difficile de souhaiter rien de plus.

Mais plus nous avons pris soin de faire ressortir les côtés lumineux du monde antique, plus nous avons le devoir, pour être vrai, d'en laisser paraître les ombres. On ne saurait non plus méconnaître que l'estime dans laquelle on tenait les facultés physiques d'où dépendait le succès, n'était pas exempte de quelque exagération. Les anciens eux-mêmes en ont parfois jugé ainsi. Nous nous bornerons à citer le sentiment de Xénophane qui, après avoir énuméré les diverses épreuves des jeux olympiques et les récompenses auxquelles donnait droit la victoire, s'exprime en ces termes :

« Cela est mal ordonné : il n'est pas juste de mettre la force

au-dessus de la sagesse. Ce n'est pas parce qu'un citoyen aura gagné le prix au pugilat, à la lutte et au pentathle ou qu'il l'aura emporté par la rapidité de sa course, que la cité sera mieux gouvernée. Elle n'a pas grand sujet de s'applaudir si quelqu'un de ses enfants triomphe sur les bords du ruisseau qui coule à Pise ; ses greniers n'en seront pas mieux remplis. [1] »

Ce qui nous semble surtout surprenant, c'est l'estime dans laquelle on tenait des victoires dues moins aux qualités personnelles du vainqueur qu'à sa richesse, à la rapidité de ses chevaux ou de ses mulets, à l'habileté de son cocher. Si prisée que fût cette habileté, ce n'était pas le conducteur des chars qui recevait le prix, mais le propriétaire de l'attelage. La couronne sacrée et le titre de ἱερονίκης étaient décernés même à des absents et à des femmes qui s'étaient fait représenter aux jeux par leur écurie [2]. Cela explique que des poètes tels que Simonide et Pindare, lorsqu'ils étaient sollicités de célébrer de semblables victoires, aient mis un prix à leurs éloges. Il est difficile de croire en effet qu'ils fussent complètement sous le prestige. La personne des vainqueurs tenait peu de place dans les épinikies, autant que nous en pouvons juger par ce qui nous en reste. Le poète naturellement s'exprime sur leur compte en termes honorables, mais ils sont loin d'être le sujet principal du poème. Des matières d'un ordre plus général et plus élevé, applicables à toutes les circonstances, des considérations morales et politiques, rendues saisissantes par les exemples et les images que fournissaient en abondance les légendes de l'âge héroïque suppléaient à l'insuffisance du sujet. Il est probable même que les vainqueurs n'en demandaient pas davantage. L'anecdote du Thessalien Skopas qui voulait rogner le salaire de Simonide, parce qu'il trouvait trop petite sa part, comparée à celle des Tyndarides, est la seule réclamation dont la trace nous soit parvenue.

1. Xénophane., cité par Athénée (l. X, c. 6, p. 414), qui a conservé en outre un passage anologue de l'*Autolycus* d'Euripide. Voy. aussi Kayser, dans ses notes sur le *de Gymnast.* de Philostrate (p. 413).

2. Cyniska, sœur d'Agésilas, fut la première, mais elle ne fut pas la seule, ainsi que le prouve un épigramme de l'*Anthol. Palatine*, l. XIII, c. 16; voy. aussi Pausanias, l. III, c. 8, § 1.

Parmi les exercices gymniques, le pentathle était surtout propre à faire valoir l'harmonie idéale des forces physiques [1]; d'autres combats semblaient au contraire avoir pour but de mettre en relief telle ou telle aptitude particulière. Le pugilat et le pancrace par exemple réclamaient des corps bien nourris; celui-là était sûr de la victoire qui pouvait porter les coups les plus vigoureux et écraser ses adversaires sous son poids. Aussi ces sortes d'athlètes suivaient-ils un régime approprié. Ils consommaient une grande quantité de viandes [2]; leur voracité était proverbiale, et on en cite des exemples merveilleux. Par là même un athlète redoutable était un mauvais soldat [3]. Il ne valait rien pour les fatigues de la guerre et n'était à craindre qu'en combat singulier. Au lieu d'entretenir ses forces par des exercices nobles, il était soumis à une sorte de dressage grossier et mécanique. On peut juger à quel point cet entraînement était exclusif et routinier, par ce fait que tel lutteur avait vaincu plus de mille fois au pugilat et au pancrace [4], passant incessamment d'un combat à un autre, et faisant de sa force musculaire une industrie lucrative. Dans plusieurs solennités, en effet, le vainqueur recevait une somme d'argent, et quand ce n'était pas le cas, il n'était pas sans exemple qu'il fît une quête parmi les spectateurs [5]. Semblable chose ne se vit pas seulement dans les temps de décadence; cette absence de dignité est signalée dès le v[e] siècle avant J.-C. On cite même des athlètes qui, pour de l'argent, faisaient le jeu de leur adversaire et lui abandonnaient la victoire [6]. Le pugilat et la lutte étaient fort dangereux et eurent

1. Aristote, *Rhetor.*, l. I, c. 5, § 11 : οἱ πένταθλοι κάλλιστοι, ὅτι πρὸς βίαν καὶ πρὸς τάχος ἅμα πεφύκασι.
2. Athénée, l. X, p. 412.
3. Xénophon, *Symposion*, c. 2, § 17; Platon, *République*, l. III, c. 13, p. 404 B; Plutarque, *Philopémen*, c. 3; *Alexandre*, c. 4; Cornelius Nepos, *Epaminondas*, c. 2; Galien, *Protrept.*, c. 10. Voy aussi Wyttenbach, Notes sur le *de Educat.*, de Plutarque, p. 117. On a vu dans le tome I[er] de cet ouvrage (p. 297) que les Spartiates avaient proscrit de leurs exercices le pugilat et le pancrace.
4. Pausanias, l. VI, c. 11, § 5.
5. Voy. Suidas, s. v. περιαγειρόμενοι; Ruhnkénius, dans ses Notes sur le Lexique de Timée, p. 215.
6. Philostrate, *de Gymnast.*, p. 286.

souvent une issue mortelle. On ne peut s'en étonner quand on songe que les poings des combattants étaient enveloppés de lanières, garnies elles-mêmes de bossettes en métal. Comme si ce n'était pas assez de ces armes meurtrières, il y eut des exemples de sauvagerie : Damoxénos de Syracuse qui, dans les fêtes de Némée, se trouva opposé à Kreugas d'Epidamne, a laissé sous ce rapport un nom célèbre [1]. Le combat était resté longtemps indécis ; on convint que chacun des deux adversaires assènerait un coup à l'autre comme il voudrait. Kreugas le premier frappa Damoxénos à la tête ; Damoxénos lui ordonna alors de lever le bras, ce que Kreugas ayant fait, Damoxénos le frappa au flanc d'une telle force que sa main plongea dans le corps et qu'ayant saisi les entrailles il les tira au dehors et les arracha. Les juges blâmèrent l'action de Damoxénos comme contraire à la loi des jeux et décernèrent le prix à Kreugas, tout mort qu'il était, mais il n'est pas dit que le meurtrier ait été puni. Un pancratiaste, Arrachion, étant serré au cou par son adversaire, parvint à lui écraser un doigt du pied et à le forcer de demander merci, mais Arrachion, quand il fut dégagé, était déjà mort [2]. De telles scènes étaient certainement de rares exceptions ; elles prouvent néanmoins que le pugilat et le pancrace, réputés en eux-mêmes les exercices les plus dangereux, étaient aussi ceux qui dégénéraient le plus facilement en actes barbares.

S'il nous faut, en finissant, caractériser l'influence que les grandes solennités durent exercer sur la conscience des Grecs et sur le fonds commun de leurs sentiments, nous ne nous refuserons pas à contresigner les apologies des anciens ni même celles des modernes [3]. Il est bien vrai que les Grecs pouvaient, en ces occasions, se sentir les enfants d'une même patrie, unie malgré ses divisions par les liens du culte, de la langue et des mœurs, recherchant les mêmes biens, jouissant avec la même ardeur de ces belles et grandes choses inconnues aux Barbares, et dont le germe ne pouvait se développer en dehors

1. Pausanias, l. VIII, c. 40.
2. Pausanias, *ibid.* ; Philostrate, *Imag.*, l. II, c. 6.
3. Voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 384, n. 10.

du sol de l'Hellade. Grâce à la trêve de Dieu, les citoyens mêmes des États en guerre les uns contre les autres entretenaient des relations amicales; les inimitiés s'apaisaient; les anciennes affections renaissaient, et il s'en formait de nouvelles. Rapprochés dans les temples, participant aux mêmes sacrifices, tels qui s'étaient abordés en adversaires se quittaient amis. Et cependant, si l'on nous demande de citer des exemples d'adoucissements apportés aux cruelles extrémités de la guerre, de concorde rétablie à la suite des fêtes nationales, nous éprouvons quelque embarras. L'histoire est muette à ce sujet. Elle atteste, au contraire, que ce qui divisait les Grecs eut de tout temps une action plus décisive que ce qui les unissait, et que les rapprochements durables ne se produisirent que dans des circonscriptions restreintes, sans jamais produire d'effets généraux.

# CHAPITRE CINQUIÈME

## LES FÉDÉRATIONS PROVINCIALES

De toutes les contrées de la Grèce, l'Attique est la seule dont les différentes parties, villes et bourgades grandes ou petites, aient offert le spectacle de l'unité, où la population tout entière ait marché de front et exercé des droits identiques[1]. Dans toutes les autres régions, nous trouvons l'opposition d'une classe dominante et d'une classe subordonnée, quelquefois même esclave, comme en Laconie, ou une fédération plus ou moins étroite de petits états qui, alors même qu'ils se composaient d'une ville unique et du territoire environnant, avaient à cœur de conserver autant que possible leur indépendance et se soumettaient à l'autorité dont ils relevaient, faute de forces suffisantes pour la combattre ouvertement. La plupart de ces fédérations ont joué dans l'histoire des rôles très insignifiants; aussi les sources ne nous fournissent-elles que des renseignements isolés et accidentels. Même sur les plus importantes d'entre elles nous en savons trop peu pour pouvoir nous représenter les relations qu'elles ont entretenues et les vicissitudes qu'elles ont traversées.

Parmi les fédérations secondaires, on rencontre d'abord les Acarnaniens. On sait qu'ils avaient à Olpæ, point fortifié de l'Argos amphilochienne, un tribunal commun à toute la population[2], qui cessa d'exister durant la guerre du Péloponnèse ou fut transporté ailleurs, Olpæ se trouvant alors au pouvoir des Amphilochiens. L'histoire a conservé aussi le souvenir

1. Il est évident que ce qui est dit ici de l'Attique ne s'applique pas au petit territoire de la Mégaride, qui en faisait autrefois partie.
2. κοινὸν δικαστήριον. Voy. Thucydide, l. III, c. 105.

d'assemblées générales tenues par les Acarnaniens à Stratos[1]. Une inscription relativement récente mentionne en particulier une réunion de ce genre (τὸ κοίνον τῶν Ἀκαρνάνων), qui eut lieu sous la direction d'un sénat fédéral (βουλή) au temps de la domination romaine, mais antérieurement au règne d'Auguste[2]. On y voit signalés un Hiérapolos attaché à l'Apollon d'Actium, un Promnamon et deux Sympromnamons, dont les noms servent à fixer la date du monument. Le Hiérapolos est évidemment le prêtre du dieu que les Acarnaniens eurent de tout temps en vénération singulière; nous ne savons au juste si les autres fonctions étaient sacerdotales ou civiles. On peut conclure par analogie que dans la fédération des Acarnaniens, comme dans d'autres, le principal magistrat était le stratège, qualifié par Tite-Live de *prætor*[3].

Nous aurons à parler dans un des chapitres suivants de la ligue étolienne, qui acquit plus tard une importance considérable.

En ce qui concerne les Locriens Ozoles, nous manquons absolument de renseignements sur leur organisation. Nous savons seulement par Strabon qu'ils avaient un sceau commun représentant l'étoile du soir (ἕσπερος), signe d'alliance probablement[4]. Les Locriens Opontiens et Epicnémidiens formaient sans doute aussi une association durant la guerre du Péloponnèse, mais plus tard on les retrouve divisés[5].

La Phocide qui s'étendait entre ces populations et les Locriens d'Ozoles comprenait vingt-deux villes réunies en fédération (κοινὸν σύστημα)[6]. Les députés de ces villes formaient un sénat qui, au temps de Pausanias, tenait ses séances dans un bâtiment isolé entre Daulis et Delphes[7]. A l'exception des

1. Xénophon, *Hellen.*, l. IV, c. 6, §3. Il y eut aussi plus tard des assemblées fédérales à Leucade; voy. Tite-Live, l. XXXIII, c. 17.
2. *Corpus Inscript. Græc.*, n° 1793.
3. Tite-Live, l. XXXIII, c. 16, et l. XXXVI, c. 11.
4. Strabon, l. IX, p. 416.
5. Voy. Rathgeber, dans l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber, t. III. c. IV, p. 285.
6. Strabon, l. IX, p. 423; voy. aussi W. Vischer, *Ueb. d. Bild v. Staaten u. Bünden in Griechenl.*, Basel, 1849, p. 16.
7. Pausanias, l. X, c. 4, § 1, et 5, § 1.

Delphiens qui rompirent le lien fédéral, les autres paraissent avoir observé constamment l'alliance. Il en fut de même des petites cités doriennes situées au nord du Parnasse, sur lesquelles d'ailleurs nous n'avons pas de renseignements précis. Nous ne sommes pas plus avancés pour les nations éparses dans la Thessalie : les Magnètes, les Maliens, les Achéens de la Phthiotide, les Dolopes, les Perrhèbes, les Oétéens et les Æniancs, tous placés vis-à-vis des Thessaliens dans une dépendance plus ou moins étroite, suivant les circonstances, depuis le temps où, à la suite de la guerre de Troie, le peuple parti de la Thesprotide devint maître du pays auquel il donna son nom.

Les Thessaliens eux-mêmes fondèrent dans la contrée dont ils s'étaient emparés un certain nombre d'états régis par des constitutions analogues et liés entre eux par dés intérêts communs[1]. Partout ils formaient une caste à part, vis-à-vis des anciens habitants réduits à l'état des hilotes lacédémoniens, dont les uns, les Pénestes, cultivaient les champs et partageaient les fruits avec les propriétaires[2], tandis que les autres exerçaient dans les villes des industries de première nécessité. Les forces militaires consistaient surtout en cavalerie. De toutes les contrées de la Grèce, la Thessalie était la plus propre à l'élevage des chevaux, et la jeune noblesse ne servait guère qu'à cheval. L'infanterie était reléguée au second rang. Pour prévenir les révoltes des esclaves et tenir dans la dépendance les populations soumises, les Thessaliens avaient formé entre eux un pacte en vertu duquel ils devaient se secourir mutuellement toutes les fois qu'ils seraient menacés. Ils convoquaient aussi des réunions pour prendre des mesures d'intérêt général, et dans les cas urgents, lorsqu'ils sentaient le besoin d'une direction unique, ils désignaient un chef suprême désigné sous le nom de ταγός[3], qui avait pour charge de lever les contingents conformément aux listes matricules, et de faire rentrer les tributs. Il paraît que, quand il n'y avait pas de ταγός, les tributs

1. Voy. Vischer, *ibid.*, p. 19 et suiv.
2. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 160.
3. La mention faite par les historiens des rois de Thessalie ne prouve pas que ce titre fût usité chez les Thessaliens mêmes.

n'étaient pas régulièrement exigés[1], les impôts prélevés sur les marchés et sur les ports suffisant dans les circonstances ordinaires aux besoins de l'administration[2]. L'ensemble des forces militaires qui devaient répondre à l'appel du ταγός comprenait, au temps de Xénophon, six mille cavaliers et plus de dix mille hoplites. Ce chef était naturellement choisi dans les familles les plus considérables de la noblesse thessalienne, parmi lesquelles le premier rang appartenait aux Aleuades et aux Scopades, deux branches de la race des Héraclides. C'est un Aleuade désigné par le surnom de Pyrrhos, aux cheveux roux, qui, à une époque qu'on ne saurait déterminer, organisa la ligue, et pour faciliter la répartition des charges, divisa la contrée en quatre cercles : Thessalitis, Hestiæotis, Pélasgiotis[3], Phthiotis. Tous les Tagoi de Messénie, mentionnés jusque vers le IVe siècle av. J.-C. appartiennent à la famille des Aleuades qui, dans la région où étaient situés ses biens, paraît avoir exercé une autorité presque souveraine (δυναστεία), et avoir accaparé les premières magistratures. A la fin du Ve siècle, Lycophron de Phères[4], s'efforça d'imposer ses lois à toute la Thessalie, ce à quoi il ne put réussir, bien qu'il eût défait tous ses adversaires sur les champs de bataille. Après lui, un autre habitant de Phères, Jason, qui paraît avoir été son fils, parvint à se faire nommer Tagos[5], et se crut assez affermi dans ce poste pour rêver l'asservissement de la Grèce et préparer une expédition contre les Perses. Il fut assassiné avant d'avoir mis son projet à exécution[6]. Ses successeurs à Phères ne purent maintenir leur domination sur le reste de la Thessalie, et les luttes des partis fournirent à Philippe de Macédoine l'occasion de s'emparer de quelques villes et de faire accepter sa prépondérance par les autres[7]. Tout le pays resta dans cet

1. Xénophon, *Hellen.*, l. VI, c. 1, § 7.
2. Démosthène (*Olynth.*, l. I, c. 22, p. 15) ne parle que de ces revenus, dans un moment où il n'y avait évidemment pas de Tagos.
3. Voy. Buttmann, *Mythol.*, t. II, p. 273 et suiv. ; Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 401, et Bursian, dans le *Jahrb. f. Philol.*, 1859, p. 237.
4. Xénophon, *Hellen.*, l. II, c. 3, § 4.
5. Xénophon, l. VI, c. 1, § 4 et 33-37.
6. Diodore, l. XV, c. 60.
7. Diodore, l. XVI, c. 40.

état de dépendance vis-à-vis de la Macédoine jusqu'aux victoires des Romains qui, tout en rendant à la Thessalie une liberté nominale, affranchirent les populations assujéties aux Thessaliens [1].

Les Béotiens chassés par les Thessaliens de la région qu'ils occupaient aux environs d'Arné, et qui devint plus tard la Thessatiodide [2], avaient trouvé un asile dans la contrée appelée alors Aonie, à laquelle ils donnèrent leur nom. Ils s'emparèrent tout d'abord de Coronée et du territoire environnant [3], puis à l'aide de conquêtes successives, finirent par soumettre tout le pays. Leur ville la plus considérable était Thèbes, dont les dépendances comprenaient environ le tiers de la Béotie; venaient ensuite Orchomène, Haliarte, Copée, Thespies, Tanagra, Platée et quelques autres, toutes entourées de possessions plus ou moins étendues, au milieu desquelles on rencontrait des villes secondaires, telles que Leuctres et Ascra dans la circonscription de Thespies, Onchestos, Okalée et Médéon dans celle d'Haliarte, Chéronée dans celle d'Orchomène, Potniæ, Thérapné, Pétéon et d'autres dans celle de Thèbes [4]. Les grandes cités formèrent une fédération; on ne peut dire au juste quel était leur nombre, mais on suppose qu'il était originairement de quatorze, et qu'aux villes citées plus haut, sur lesquelles existent des témoignages certains, il faut joindre Lébadée, Coronée, Anthédon, Oropos, Eleutheræ, Acræphiæ [5]. Il y eut en tout cas des variations : quelques villes se détachèrent de la ligue, comme Eleutheræ qui de bonne heure se réunit à l'Attique, et Platée qui, peu avant la première guerre médique, vers l'an 519, contracta également alliance avec Athènes. Quelques-unes de ces cités

1. Polybe, l. XVIII, c. 29 et suiv.; Tite-Live, l. XXXIII, c. 32 et 34.

2. Une autre Arné était située dans la Phthiotide, sur le golfe Pagasétique; celle de la Thessaliotide s'appelait aussi Ciérion; voy. O. Müller, dans les *Gœtting. Anzeig.*, 1829.

3. Strabon, l. IX, p. 411.

4. Voy. Clinton, *Fasti Hellen.*, t. II, p. 407, ed. Krüger.

5. Voy. Schœmann, *Antiquit. Jur. publ. Græc.*, p. 404, et Vischer, *ueb. d. Bild. v. Staat. u. Bünden*, p. 22. Ross, dans son recueil des anciennes Inscriptions locriennes (Leipzig, 1854), a proposé des objections très fondées contre l'adjonction de la ville de Chalia à cette liste.

perdirent aussi leur place comme membres immédiats de la confédération et tombèrent dans la dépendance d'états plus considérables. Oropos, dont on ne peut dire s'il faisait partie de la ligue à titre médiat ou immédiat, passa alternativement, à partir des Pisistratides, du parti des Athéniens dans celui des Béotiens, et finalement suivit la fortune d'Athènes[1]. Pendant la guerre de Péloponnèse, il ne devait plus y avoir que dix villes confédérées, à en juger par les onze Béotarques ou grands dignitaires de la ligue alors en fonction, dont deux représentaient la ville de Thèbes comme capitale, et les neuf autres les neuf villes alliées[2]. Parmi les Béotarques, les uns avaient la haute main sur les affaires civiles; les autres commandaient les troupes[3]. Leurs fonctions étaient annuelles, mais ils pouvaient être réélus plusieurs années de suite. Le conseil fédéral qui avait à se prononcer sur les intérêts généraux était formé naturellement des députés des villes alliées, et se décomposa, au moins pendant la guerre du Péloponnèse, en quatre sénats[4]. Sur quoi reposait cette division, comment s'opéra-t-elle? A ces questions nous ne sommes à même de répondre qu'en ce qui concerne le nombre des députés, la façon dont ils étaient élus et la durée de leurs fonctions. Ils se rassemblaient vraisemblablement auprès du temple d'Athêna Itonia, placé sur le territoire de Coronée, entre cette ville et Alalcomenæ[5]. Ce temple était du moins le sanctuaire de la ligue; c'est là que l'on célébrait les grandes fêtes (παμβοιώτια). Platée avait aussi ses solennités (δαίδαλα), sur lesquelles nous aurons à revenir plus tard; mais il est difficile de croire que les autres villes aient continué à y prendre part, après que Platée eut rompu ses liens avec la confédération.

Pour leurs affaires intérieures, les villes fédérales étaient

1. Voy. pour plus de détails le Mémoire de Preller, *Oropus u. das Amphiaraion*, dans les *Berichte d. Sächs. Gesellsch. der Wissensch.*, 1852, p. 175 et suiv.
2. Thucydide, l. IV, c. 91.
3. Il est possible que les contingents particuliers fussent commandés par les Polémarques qui sont signalés dans plusieurs pays. Voy. *Corpus Inscript. Græc.*, t. I, p. 710, et O. Müller, *Orchomenos*, p. 399.
4. Thucydide, l. V, c. 38.
5. Pausanias, l. IX, c. 34, § 1.

indépendantes, et leurs constitutions n'étaient nullement identiques; toutefois nous avons peu de renseignements sur chacune d'elles[1]. Comme dans toutes les autres contrées de la Grèce, le principe démocratique eut à lutter en Béotie contre l'oligarchie représentée par l'aristocratie traditionnelle, et les diverses factions eurent successivement le dessus. Thèbes, comme l'état le plus puissant, affecta constamment la direction suprême de la ligue, bien qu'elle ne fût pas toujours en mesure de soutenir ses prétentions, et fût forcée de compter avec ses rivales. Ce fut durant la guerre du Péloponnèse que la prépondérance de Thèbes devint le plus incontestable; elle affecta même quelques années après, durant les négociations qui précédèrent la paix d'Antalcidas, de représenter à elle seule toute la Béotie, et de réduire les autres villes au rôle d'instruments pour tout ce qui concernait les relations extérieures[2]. Ce projet échoua devant la résistance des Spartiates et de quelques autres populations, et l'indépendance de toutes les villes de la Béotie fut, au contraire, expressément stipulée[3]. Lorsque, peu de temps après, les Spartiates se furent emparés par surprise de la Cadmée, et que le parti qui s'appuyait uniquement sur eux devint le maître dans Thèbes, il pouvait encore y avoir une telle chose que la fédération béotienne; il ne pouvait plus être question de l'hégémonie des Thébains. Thèbes se releva toutefois de cet abaissement, en secouant la domination de Sparte, et surtout en brisant sa puissance par la victoire de Leuctres[4]. Plus tard, elle subit, comme le reste de la Grèce, la domination macédonienne. Après la bataille de Chéronée, Philippe y établit une garnison[5], et Alexandre la rasa, pour la punir d'avoir tenté de recouvrer sa liberté à la mort de son père[6]. Quelques années plus tard, Cassandre

1. On peut voir cependant quelques détails sur ce sujet, dans le tome I^er de cet ouvrage, p. 205.
2. Xénophon, *Hellen.*, l. V, c. 1, § 32; Pausanias, l. IX, c. 13, § 1.
3. Sur le peu de respect que Thèbes témoigna pour ces conventions, voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 406 et suiv.
4. Xénophon, *Hellen.*, l. V, c. 4, § 63, et l. VI, c. 4; Diodore, l. XV, c. 37, 38, 46, 50 et 57.
5. Diodore, l. XVI, c. 87.
6. Plutarque, *Alexandre*, c. 11; Arrien, *Exped. Alex.*, l. I, c. 7, § 8.

releva ses murs, mais jamais elle ne redevint une cité considérable. Cependant une fédération des villes de la Béotie subsistait encore sous la domination romaine; il en est fait mention dans les guerres contre Philippe et contre Persée. Abolie par les Romains victorieux, elle paraît avoir été reconstituée jusqu'au moment où, à la suite de la destruction de Corinthe, toutes les ligues de ce genre furent interdites aux Grecs[1]; mais bientôt Rome reconnut à quel point elles étaient inoffensives et se prêta à leur rétablissement. Les inscriptions nous ont conservé des traces de la ligue béotienne jusque sous la domination impériale[2]. On y voit des offices désignés par des dénominations dont il n'y avait pas encore d'exemples : à côté de βοιωτάρχαι, on trouve un ἄρχων ἐν κοινῷ Βοιωτῶν et plusieurs ἀφεδριατεύοντες, dont il ne vaut pas la peine de chercher à démêler les obscures fonctions.

Les succès de Thèbes et de ses confédérés, en faisant déchoir les Spartiates de leur ancienne prépondérance dans le Péloponnèse, donnèrent aux Arcadiens la pensée de former sur le même plan une ligue qui leur assurât une situation indépendante et respectée. Jusque-là l'Arcadie avait été composée de populations sans lien entre elles. Plusieurs états consistaient en villages jouissant des mêmes droits, qui n'étaient guère rapprochés que par des relations de voisinage et par un culte commun; dans d'autres, les diverses localités se rattachaient à un comité directeur, chargé de veiller aux intérêts généraux et aux relations étrangères; ailleurs enfin, des villes, dont les plus célèbres sont Tégée, Mantinée et Orchomène, s'étaient érigées en siège du gouvernement et, dans un cercle restreint, faisaient sentir leur autorité à la contrée environnante. Tégée s'était longtemps défendue avec succès contre les envahissements des Spartiates, et lorsqu'elle accéda, vers l'an 560, à leur ligue, elle conserva encore vis-à-vis d'eux une situation indépendante. Régulièrement, Mantinée et Orchomène appartenaient aussi à la symmachie de

1. Diodore, l. XIX, c. 54.
2. Voy. Tite-Live, l. XXXIII, c. 2, avec les remarques de Weissenborn, et l. XLII, c. 44 et 45.

Sparte, mais elles ne se faisaient pas faute, à l'occasion, de se joindre au parti contraire. Les autres villes de l'Arcadie ne font pas une grande figure dans l'histoire. Les cantons ruraux du sud et de l'ouest fournissaient volontairement l'arrière-ban de l'armée spartiate. Une partie de ces populations, comme les Suisses de nos jours, allaient même, tentés par l'appât de la solde, servir des états étrangers à la Grèce.

Ce fut à Tégée et à Mantinée que naquit l'idée d'établir une ligue arcadienne sur des bases plus solides [1]. A Tégée, les avis étaient partagés, et le dissentiment aboutit à une lutte sanglante; les partisans de la ligue finirent pourtant par triompher. Orchomène résista par jalousie contre Mantinée, et il en fut de même des villes situées dans la partie septentrionale de la contrée : Phénée, Stymphale, Psophis, Héræa, d'autres encore. Le seul résultat auquel on parvint fut que les cantons du sud-ouest qui ne comprenaient que des bourgades peu importantes et ouvertes à tout venant formèrent entre elles une alliance plus étroite, et unirent leur efforts pour bâtir une ville qui devint leur capitale. Cette nouvelle ville qui, sous le nom de Mégalopolis, s'éleva dans le pays des Mænaliens reçut la population de sept districts et environ de quarante bourgades [2]. Les villes qui avaient adhéré à la ligue, Mantinée, Tégée, Clitor, envoyèrent de leur côté un certain nombre de colons dans la nouvelle cité, dont le territoire, plus considérable que celui d'aucune autre ville arcadienne, s'étendait depuis les limites de la Laconie et de la Messénie jusque dans la partie sud-ouest et dans le centre de l'Arcadie. L'enceinte de la ville proprement dite n'avait pas moins de 50 stades; mais le nombre des habitants n'était pas en proportion [3]. Mégalopolis était le siège du Conseil fédéral qui s'appelait les dix mille (οἱ μύριοι) et des grands fonctionnaires,

1. Pausanias, l. VII, c. 16, § 9.

2. Xénophon, *Hellen.*, l. VI, c. 5, § 2 et suiv.; VII, 1, § 23; Diodore, l. XV, c. 59, 62; Pausanias, l. VIII, c. 27, § 2. Dans ce dernier passage nous trouvons cités parmi les fondateurs de Mégalopolis un Lycomède de Tégée et un autre Lycomède de Mantinée, qui étaient aussi connus de Diodore. Voy. encore Vischer, *ueb. d. Bildung. der Staaten*, etc., p. 28 et suiv.

3. Pausanias, l. VIII, c. 27, § 2 et suiv. Voy. aussi Clinton, *Fasti Hellen.*, t. II, p. 425, ed. Krüger. Sur la tradition d'après laquelle Platon aurait reçu

parmi lesquels, outre les magistrats désignés sous le nom général d'ἄρχοντες, nous trouvons seulement un stratège[1]. Une garnison sédentaire de 5000 hommes était entretenue aux frais de l'État[2].

Ainsi on n'avait pas réussi à organiser une fédération générale de l'Arcadie. Les villes mêmes qui avaient adhéré à celle dont Mégalopolis était le centre ne restèrent pas longtemps fidèles. Lorsque la ligue achéenne, dont nous aurons à nous occuper plus loin, prit de l'extension, Mégalopolis fit alliance avec elle, tandis que Tégée et Mantinée allaient grossir au contraire le parti opposé, en faisant cause commune avec les Spartiates ou les Étoliens.

Il n'existait pas en Grèce d'autres fédérations d'États, au moins durant la période historique. Peu de temps après la migration dorienne, les villes argiennes tombées au pouvoir des Doriens, Argos, Trézène, Epidaure, et de plus Phlionte Sicyone et Corinthe avaient formé, il est vrai, une association, à la tête de laquelle était Argos, et dont les membres étaient unis en outre religieusement par le culte commun d'Apollon Pythæos[3]. L'existence de cette ligue est constatée encore au VIe siècle av. J.-C.[4]; mais nous ne pouvons la suivre au delà. Dans les temps mieux connus, ces états ne nous apparaissent qu'isolés, ou cherchant un appui, suivant les circonstances, tantôt d'un côté tantôt de l'autre. L'Élide formait avec la Pisatide et la Triphylie moins une fédération d'états qu'un état fédéral dont elle était la tête, tandis que les deux autres parties n'en étaient que les membres[5]. Dans les contrées d'outre-mer, peuplées en tout ou en partie par les

mission de donner des lois à Mégalopolis, voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. I, p. 201.

1. Voy. Polybe, l. IX, c. 21, § 2; voy. aussi les remarques de Schœmann, dans ses *Notes sur la Vie de Cléomène*, par Plutarque, c. 23, § 4.

2. Diodore, l. XV, c. 62.

3. Xénophon, *Hellen.*, l. VII, c. 4, § 34. Le nom d'ἐπάριτοι, donné à ces troupes, et que l'on retrouve dans Hésychius sous la forme ἐπαρόητοι, manque de clarté; d'après Étienne de Bysance, il viendrait d'un district de l'Arcadie.

4. Voy. O. Müller, *die Dorier*, t. I, p. 85 (83).

5. Hérodote, l. VI, c. 92 : les Argiens imposent une amende aux Sicyoniens pour avoir violé leur territoire, et les Sicyoniens se soumettent à la sentence.

Grecs, nous trouvons aussi entre les diverses cités des alliances passagères, non une fédération durable. Les villes de la Crète s'associaient, en cas de besoin, pour repousser les invasions des ennemis; ces associations de circonstance étaient appelées συγκρητισμός [1]; mais nulle part il n'y a trace d'une ligue générale. Tout se bornait à des traités par lesquels certaines cités moins puissantes se rattachaient de gré ou de force aux états plus considérables [2]. Le synchrétisme avait cependant établi une sorte de lien; à quel moment l'usage en fut-il introduit? on ne saurait le dire. Nous trouvons aussi trace dans le IIIe ou le IIe siècle av. J.-C. d'un κοινοδίκιον, c'est-à-dire d'une cour de justice, appelée à juger les différends entre les états [3], sans qu'il soit possible de fixer les conditions dans lesquelles elle fonctionnait. — En ce qui concerne les colonies de l'Asie-Mineure, nous pouvons affirmer tout d'abord qu'il n'a jamais existé de fédération entre les colonies éoliennes. Les six villes doriennes honoraient en commun Apollon, sur le promontoire Triopique, et ces solennités pouvaient donner occasion à des délibérations touchant les affaires politiques; mais il n'y avait pas encore là de fédération proprement dite, non plus qu'entre les populations ioniennes qui célébraient ensemble les Panionies en l'honneur de Poseidon Héliconien. Bien que des députés (πρόβουλοι) aient été chargés en plusieurs occasions de débattre les intérêts généraux dans le sanctuaire du Dieu [4], le lien qu'avaient établi ces fêtes était fort peu étroit, et les villes ioniennes ne se firent pas faute d'entrer en hostilité les unes contre les autres. Le conseil donné par Thalès d'établir à Téos un gouvernement central, chargé de veiller aux affaires communes, vis-à-vis duquel les différentes cités se comporteraient comme les dêmes envers leur capitale, de manière à former un état fédéral, non pas seulement une fédération d'états, ce conseil, dis-je, ne trouva pas d'écho [5]. La dépendance où, depuis Cré-

1. Xénophon, *Hellen.*, l. III, c. 2, § 23 et 30, et l. VI, c. 5, § 2.
2. Plutarque, *de frat. Amore*, c. 19.
3. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 342.
4. Polybe, l. XXIII, c. 15, § 4; *Corpus Inscr. Græc.*, n° 2556, v. 58.
5. Hérodote, l. I, c. 141 et 170, et l. VI, c. 7.

sus, les Ioniens étaient placés à l'égard de la Lydie n'était pas gênante. Réduits à leurs propres forces, ils ne purent opposer à la domination des Perses qu'une résistance isolée, par suite impuissante. Cette domination d'ailleurs ne s'exerça pas non plus d'une façon oppressive. Les Ioniens devaient acquitter des tributs annuels, fournir des navires et des soldats, moyennant quoi ils restaient maîtres de leurs affaires intérieures. Les Perses se bornaient à exiger que le pouvoir fût entre les mains d'hommes dévoués à leurs intérêts, qui pour cette raison ont été dépeints par les historiens comme des tyrans. Toutes les querelles devaient être terminées pacifiquement, en vertu de sentences juridiques[1]. La tentative faite par les Ioniens, pour se soustraire à cette dépendance avec le concours d'Athènes, amena les guerres médiques, d'où provinrent des changements essentiels, non seulement dans les conditions des colonies, mais dans les relations des différents états de la Grèce. Avant d'aborder ce sujet, il est bon de jeter un coup d'œil sur les rapports généraux que les colonies entretenaient avec la métropole.

1. Hérodote, l. VI, c. 42.

# CHAPITRE SIXIEME

## AFFAIRES COLONIALES

La conquête des Héraclides et les bouleversements dont elle fut la cause, eurent pour conséquence de nombreuses migrations. Les anciens habitants, chassés de leur pays, allèrent se réfugier dans les îles de la mer Égée et sur les côtés de l'Asie-Mineure, d'où leurs ancêtres avaient passé en Grèce dans les temps préhistoriques, laissant derrière eux, de nombreuses populations avec lesquelles ils avaient des liens de parenté, et que les Asiatiques désignèrent sous le nom d'Ioniens, ce qui ne veut pas dire que toutes appartinssent à la pure race ionienne; cependant cela est probable pour la plupart[1]. A la suite de cette migration, ou, si l'on veut, de ce retour au point de départ, une série de colonies grecques allèrent successivement s'établir sur les côtes occidentales et septentrionales de la Grèce, sur les rivages de la mer inté-

1. On lit dans Buttmann, *ueb. die Mythol. Verbind. zw. Griechenl. u. Asien* (*Mythol.*, t. II, p. 184) : « Ainsi que les historiens critiques en sont convaincus depuis longtemps, ce n'est pas à partir de Codros que les Ioniens habitèrent l'Asie; des races ioniennes y étaient établies auparavant sur différents points. C'est cette parenté qui décida les chefs d'émigrants, tels que Nélée par exemple, à se fixer dans ces lieux. » On comprend en effet que les Grecs, de retour en Asie, se soient unis facilement avec les populations de même origine qu'ils retrouvaient à leur berceau. Une partie des nouveaux venus se soumirent à des races princières indigènes, ainsi que le remarque expressément Hérodote (l. II, c. 147). Les légendes sur les dieux et les héros se confondirent (Ritter, *Erdkunde*, t. XIX, p. 720). Des deux côtés les familles dominantes contractèrent des alliances. Des dynasties grecques sortirent de dynasties asiatiques et réciproquement, de façon à rendre impossible de distinguer ce qui dans les traditions est originairement grec, c'est-à-dire européen, et ce qui est asiatique. La fable même de la guerre de Troie peut avoir pour fondement un événement asiatique, arrangé à l'européenne, car il est difficile de croire à la vérité du récit que nous a transmis l'épopée, et sous ce rapport je partage l'opinion que Niemeyer a développée dans l'écrit *ueb. Griechenl. alte Zeit nach der Darstellung des Thukydides*, Anclam, 1860.

rieure jusqu'en Sicile et en Gaule, et au sud sur le littoral de la Lybie. Les causes qui amenèrent ces colonisations relativement récentes sont de diverse nature : longtemps même après l'invasion des Héraclides, il arriva que des nations vaincues, pour ne pas se soumettre aux vainqueurs, abandonnèrent leurs foyers. C'est ainsi que les Messéniens, lorsque leur pays fut conquis par les Spartiates, s'associèrent avec les habitants de la Chalcidie, et allèrent chercher un refuge dans la partie méridionale de l'Italie. De même, pour se soustraire à la domination des Perses, les Ioniens de Téos et de Phocée désertèrent leur patrie, et se dirigèrent les uns vers Abdère, sur les côtes de la Thrace, les autres vers Vélie, dans l'Italie méridionale, d'où ils se rendirent à Massalia près de l'embouchure du Rhône. Quelquefois aussi des troubles et des déchirements intérieurs déterminèrent une partie de la population à chercher ailleurs une existence plus tranquille ; c'est ainsi qu'Archias, de la race des Bacchiades, quitta Corinthe avec ses partisans pour aller fonder Syracuse, et qu'en remontant plus haut, les Parthéniens abandonnèrent la Laconie sous la conduite de Phalanthos, et devinrent les fondateurs de Tarente. Enfin, l'envoi de colonies était considéré, surtout dans les états oligarchiques, comme un excellent moyen d'écarter une population trop nombreuse, et de conjurer des dissensions intestines, tout en se créant au dehors des relations avantageuses. Cette exportation se produisit parfois sous la forme d'un hommage rendu aux dieux. Les Chalcidiens souffrant de la disette interrogèrent l'oracle; il leur conseilla de consacrer à Apollon la dixième partie des habitants qui, sur l'ordre du Dieu, allèrent bâtir la ville de Rhégion. Toutefois le plus grand nombre des colonies durent leur naissance à un intérêt commercial et eurent pour objet d'assurer ou de faciliter les relations entre des contrées lointaines[1].

Les rapports des colonies avec la métropole variaient natu-

1. Il n'entre pas dans le plan de cet ouvrage de donner la liste de toutes les colonies et l'histoire de leur fondation. Je me borne à renvoyer aux documents que C. F. Hermann a rassemblés dans ses *Staatsalterth.*, § 73-86.

rellement suivant les causes qui avaient amené leur établissement. Ce qui dominait en général, c'était un sentiment réciproque de piété, attesté par l'usage habituel des noms de mère et de fille[1]. Les colonies qui n'étaient pas assez puissantes pour se suffire à elles-mêmes, et étaient forcées d'invoquer l'aide de la métropole, devaient accepter des rapports de subordination, auxquels ne pouvaient se prêter celles qui s'étaient développées librement, et dont quelques-unes surpassaient la mère patrie en ressources et en puissance. Celles-là seules qui ne se sentaient pas de force à se créer une existence indépendante consentaient à n'être que des instruments subalternes; les autres prétendaient à l'égalité et à la réciprocité des bons offices. Si quelques différends venaient à s'élever entre ces membres d'une même famille, ils ne pouvaient être tranchés que pacifiquement par une sentence judiciaire. L'emploi de la force était considéré comme une énormité, excusable seulement dans les circonstances qui ne laissaient place à aucun autre parti[2]. Il est évident que ces considérations morales avaient moins de force chez les colons qui avaient émigré à la suite de discordes que parmi ceux qui s'étaient séparés à l'amiable. Tel était aussi le cas des colonies fondées par une population mixte, sur l'établissement desquelles la métropole n'avait eu qu'une action indirecte, en opposition avec celles où les émigrants étaient partie intégrante de la population qui demeurait dans ses foyers.

On n'avait guère l'idée, au moins dans les temps historiques, d'établir des colonies sans avoir préalablement consulté l'oracle, et surtout l'oracle de Delphes[3]. On peut juger à quel point cette précaution était nécessaire d'après le passage où Hérodote raconte l'entreprise avortée du spartiate Dorieus[4], et en attribue formellement le mauvais succès à ce qu'on avait

1. Platon, *Leges*, l. VI, c. 3, p. 754; Polybe, l. XII, c. 10, § 3; voy. aussi Spanheim, *de usu et præst. Numism.*, t. I, p. 577.
2. Hérodote, l. VII, c. 150, et VIII, 22; Thucydide, l. I, c. 28, 34 et 38; Justin, l. II, c. 12.
3. Cicéron (*de Divinat*, l. I, c. 1, § 3) cite, en même temps que l'oracle de Delphes, celui de Dodone et celui d'Ammon.
4. Hérodote, l. V, c. 42.

négligé de prendre l'avis de l'Oracle. On comprend d'ailleurs facilement que le Dieu ou ses prêtres fussent mieux renseignés que personne sur les conditions des pays lointains. Nulle part, en effet, on n'était plus à même de recueillir des informations que dans les lieux où les temples attiraient constamment une foule de visiteurs dont un grand nombre étaient familiers avec les contrées étrangères. La déférence envers les dieux se trouvait ainsi récompensée par de sages avis, et l'on peut affirmer que la part prise par l'oracle de Delphes à l'établissement des colonies grecques doit compter parmi ses plus signalés services. Il est facile aussi d'expliquer l'intérêt que les prêtres attachaient à ces entreprises. Ce n'était pas seulement pour eux un moyen d'accroître par d'utiles conseils la considération de l'Oracle ; les colonies propageaient l'hellénisme au loin, et répandaient le culte de leur dieu, non sans profit réel pour le sanctuaire et ceux qui le desservaient, à mesure qu'augmentait le nombre des cités qui apportaient leurs hommages et leurs offrandes.

Dès que l'Oracle avait donné une réponse favorable, le premier soin était de réunir tous ceux qui devaient prendre part à l'expédition projetée. Si une partie de la population n'était pas d'avance préparée au départ, on invitait les hommes de bonne volonté à se faire connaître. Quelquefois cet avis ne s'adressait qu'à certaines classes déterminées, par exemple aux Thètes et aux Zeugites, s'il s'agissait d'une colonie athénienne. C'est le cas qui se présenta du temps de Périclès, lorsque les Athéniens envoyèrent des colons à Bréa, dans le Thrace [1]. Parfois aussi chaque famille dans laquelle il y avait plusieurs enfants mâles devait en fournir un au sort [2]. Enfin des étrangers, citoyens d'états avec lesquels on entretenait des relations amicales, étaient souvent invités à s'inscrire [3], ce qui dans certaines circonstances, mais non pas toujours, entraî-

1. Une inscription relative à ces levées et découverte depuis peu a été commentée par Sauppe, (*Berichte der Kœnigl. Sæchs. Gesellsch. der Wissensch.*, 1853, p. 44 et suiv.) ; par Bœckh, (*Monatsber. der Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1853, p. 148) ; par Rangabé, (*Antiq. Hellen.*, t. II, p. 404) et par Thiersch (*Abhandl. d. Münch. Akad.*, t. VIII, 1858, p. 383).

2. Hérodote, l. IV, c. 153.

3. Thucydide, l. III, c. 92 ; Diodore, l. XII, c. 10.

nait pour tous ceux qui concouraient à l'entreprise un égal partage des droits. Les émigrants appartenant à la classe pauvre recevaient de l'État des armes et une somme d'argent[1]. Pour présider au départ et à l'installation, on choisissait un chef nommé οἰκιστής, auquel étaient adjoints plusieurs auxiliaires chargés de mesurer et de partager les terres[2], de fixer l'emplacement de la ville, et de veiller à toutes les opérations de même nature[3]. Mais il n'était pas toujours nécessaire de bâtir une ville; souvent les colons étaient envoyés dans une cité déjà existante, que l'insuffisance de la population ou quelque événement disposait à les recevoir[4]. Parmi les auxiliaires des οἰκισταί, on distinguait un ou plusieurs devins (μάντεις), qui avaient mission, comme dans toutes les affaires importantes, de s'assurer de l'assentiment des dieux par l'observation des signes célestes. A l'occasion de la reconstruction par les Athéniens de la ville de Thurii sur les ruines de Sybaris, un devin alors célèbre, Lampon, est désigné comme οἰκιστής concurremment avec un certain Xénocrate[5]. Le feu sacré était transporté du foyer national entretenu dans le prytaneion, et servait à allumer le foyer de la ville nouvelle[6]. Chacun des émigrants emportait de même ses autels privés, qui ne devaient pas cesser d'être en honneur dans sa patrie adoptive. Il n'est pas besoin de dire que la religion des grands dieux passait aussi de la métropole aux colonies, mais on y joignait quelqu'un des cultes que l'on trou-

1. Libanius, *Argum. Demosth. Orat. de Chersoneso*, p. 80.
2. L'inscription de Bréa mentionne en particulier des γεωνόμους.
3. On peut se renseigner sur les coutumes en vigueur, en lisant le récit de la fondation de Mégalopolis, dans Pausanias, l. IV, c. 27, § 3, et de celle d'Alexandria, dans Plutarque, *Alexandre*, 26.
4. Les colons envoyés ainsi en masse s'appellent proprement ἔποικοι ; voy. *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 420, n° 1, et Krüger, Notes sur Thucydide, l. II, c. 27, § 1. Dans un sens plus général, on désigne par le nom d'ἔπξίκοι tous les citoyens qui émigrent d'une ville dans une autre où il sont autorisés à fonder des établissements. Sur la condition de ces ἔποικοι à Naupacte, on peut consulter les documents récemment publiés sous ce titre : ἐποίκια Λόκρων γράμματα, τ. πρῶτα ὑπὸ I. N. Οἰκονομίδου ἐκδοθ. καὶ διαλευκ., ἐν Ἀθήναις, 1869.
5. Diodore, l. XII, c. 10; Plutarque, *Præc. Reipubl. ger.*, c. 15.
6. Hérodote, l. I, c. 46; voy. en particulier sur ce passage les remarques de Larcher.

vait établis, s'il s'en trouvait qui parussent mériter cet honneur. Chaque colonie révérait en outre son οἰκιστής, et celles qui remontaient trop haut pour avoir conservé le souvenir de leur fondateur, adoptaient comme tel quelque ancien héros, parfois même un personnage imaginaire[1].

Chaque colonie avait une charte[2] contenant des prescriptions générales sur son établissement et sur ses rapports avec la cité d'où elle était partie. Dans le cas où les émigrants étaient pris sans exception dans la bourgeoisie de la métropole, le parti le plus simple était que la colonie fût autant que possible constituée sur le même modèle. Mais s'ils étaient fournis par plusieurs états, et n'avaient pas pris soin de s'assurer des droits égaux, la population se trouvait nécessairement divisée en différentes classes. A côté de la foule il y avait les privilégiés dont les prétentions donnaient souvent lieu à des troubles et à des déchirements intérieurs; c'est ce qui arrivait lorsqu'une cité recevait des colons (ἔποικοι) qui n'allaient pas de pair avec les premiers habitants. Plusieurs exemples prouvent que les colonies payaient tribut à la mère patrie, qui se chargeait de leur choisir les autorités les plus considérables, voire même, en certaines occasions, des prêtres[4]. Telles n'étaient pas cependant les relations les plus ordinaires. Régulièrement les colonies, aux fêtes solennelles, envoyaient à la métropole des théories qui offraient des sacrifices aux dieux[5]. Lorsqu'elles-mêmes célébraient leurs fêtes, les habitants de la mère patrie qui étaient présents, soit à titre d'ambassadeurs, soit comme sim-

1. Voy. O. Müller, *die Dorier*, t. I, p. 112 et suiv.
2. Cette charte s'appelait ἀποικία, comme la colonie elle-même, et non τὰ ἀποίκια; voy. Bœckh, dans les *Abhandl. der Berl. Akad.*, 1834, p. 19, et Sauppe, dans les *Berichte. der Sæchs., Gesellsch.*, p. 48.
3. Aristote, *Polit.*, l. IV, c. 3, § 8, et V, 2 § 10 et 11.
4. Voy. les Schol. de Thucydide, l. I, c. 25. — On peut consulter, sur les colonies envoyées de Sinope à Trapézonte, à Cérasonte et à Kotyora, Xénophon, *Anabasis*, l. V, c. 5, § 7 et 10. Au sujet des Æginètes, nous savons par Hérodote (l. V, c. 83) que déjà dans des temps reculés ils portaient leurs affaires contentieuses, au moins les plus importantes, devant les tribunaux de leur métropole, Epidaure. Thucydide (l. I, c. 56) cite un ἐπιδαμιουργός envoyé de Corinthe à Potidée.
5. Thucydide, l. VI, c. 3; Aristide, *Eleusin.*, t. I, p. 416 ed. Dindorf; Schol. d'Aristophane, *Nubes*, v. 385.

ples citoyens, occupaient une place à part et avaient droit à des distinctions dans les cérémonies préliminaires[1]. Aux habitants de la métropole appartenait également la présidence des spectacles publics, ainsi que d'autres privilèges dans le détail desquels il est superflu d'entrer. Il était aussi d'usage que si une colonie en fondait à son tour une autre, elle ne le fît pas sans la participation de la métropole qui fournissait au moins le chef de l'expédition (οἰκιστής)[2]. Il n'est pas cependant sans exemple que les colons se soient eux-mêmes choisi un chef[3], et qu'une colonie, rompant avec la mère patrie, ait déposé le premier οἰκίστής, c'est-à-dire ait aboli sa mémoire et l'ait remplacé par un autre[4]. En général, l'histoire enseigne que dans les rapports des colonies avec la métropole les éléments de liaison eurent toujours moins d'effet que les motifs dissolvants.

Une mention spéciale est due aux Clérouquies, qui se distinguent des colonies en général (ἀποικίαι) en ce qu'elles étaient toujours rattachées à la métropole par un lien que rien ne pouvait briser. Nous n'avons de renseignements à peu près certains que sur les Clérouquies athéniennes[5], mais il n'est pas douteux que d'autres états en aient eu de pareilles[6]. Ce fut en Eubée que peu d'années avant les guerres médiques les Athéniens partagèrent pour la première fois un territoire qu'ils venaient de conquérir sur les habitants de Chalcis; cinq cents lots (κλῆροι) furent distribués à un égal nombre de citoyens pauvres. Peu de temps après, l'île de Scyros fut enlevée par Cimon aux Dolopes, mis pour leurs pirateries hors du droit des gens, et occupée par des κληροῦχοι athéniens. Lemnos et Imbros éprouvèrent de bonne heure le même sort. Des Clérouquies furent établies aussi sous Périclès et plus tard, les unes dans des con-

1. Thucydide, l. I, c. 25; ce passage n'est pas toutefois d'une entière clarté.
2. Thucydide, l. I, c. 24.
3. Id., l. VI, c. 3. A Thurii, comme on ne pouvait s'entendre sur le choix du fondateur qu'il convenait d'honorer, on eut recours à l'oracle, qui se prononça en faveur d'Apollon; voy. Diodore, l. XII, c. 35.
4. Thucydide, l. V, c. 11.
5. Voy. Bœckh, *Staatshaush. der Athener*, t. I, p. 555 et suiv.
6. Voy. Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 424, n° 6, Ross, *Inscript.* t. II, 69; Bœckh, *Staatshaush.*, t. II, p. 703.

trées occupées par des barbares, les autres dans des îles où des alliés infidèles furent dépouillés de leur territoire en tout ou en partie. Les vaincus n'eurent pas partout le même sort, à Scione et dans l'île de Mélos, durant la guerre du Péloponèse, tous les hommes adultes furent mis à mort[1], les femmes et les enfants furent réduits en esclavage; quelquefois il y eut des expulsions en masse, comme à Potidée et à Ægine[2]. Ailleurs les anciens habitants furent laissés dans leur pays, mais sans autre ressource pour la plupart que de se faire fermiers ou mercenaires sous la dépendance de ceux qui les dépouillaient, à moins de tomber dans la condition plus triste encore des πελάται, qui ressemblait fort à la servitude[3]. Les Lesbiens conservèrent le droit de cultiver leurs champs, en s'engageant à payer annuellement deux mines par chaque lot aux nouveaux propriétaires[4], et maintinrent entre eux une espèce d'association communale[5], tout en formant, bien entendu, une classe inférieure par rapport à celle des Clérouques et en restant vis-à-vis d'Athènes, dans la sujétion la plus étroite. Nulle part les Clérouques, bien qu'unis entre eux par un lien communal et faisant gérer par des mandataires leurs affaires locales, ne cessaient d'être citoyens d'Athènes, membres des tribus, des dèmes et des phrathries, remplissant tous les devoirs[6] et exerçant tous les droits civiques, comme s'ils n'avaient pas émigré[7]. Ils avaient aussi leurs tribunaux propres pour toutes

1. Thucydide, l. V, c. 32 et 116; Diodore, l. XII, c. 76; Isocrate, *Panégyr.*, § 85 et 86.

2. Thucydide, l. II, c. 27; Diodore, l. XII, c. 44.

3. Il n'est pas vraisemblable que le πελάτης dont parle Platon (*Euthyphron*, p. 4 c.) soit un travailleur libre, car on ne peut guère supposer que son patron, dans ce cas, ait eu le droit d'introduire l'action de meurtre (δίκη φόνου). Les expressions de Pollux (l. IV, c. 165) : ἑκτημόριοι οἱ πελάται παρὰ τοῖς Ἀττικοῖς autoriseraient à supposer qu'ils payaient la redevance dont il a été question dans le tome Ier de cet ouvrage (p. 371); mais cela est fort incertain.

4. Thucydide, l. III, c. 50.

5. Antiphon, *de Cæde Herodis*, § 77; voy. aussi les remarques de Mætzner sur ce passage, p. 236.

6. Sur l'exemption des liturgies dont jouissaient les Clérouques, et sur les tributs auxquels étaient astreintes quelques Clérouquies, voy. Bœckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 704 et 565.

7. Un certain nombre d'entre eux conservaient en Attique leur résidence principale et affermaient les biens qu'ils possédaient au dehors; d'autres

les affaires considérables; les juridictions locales n'étaient compétentes que dans les cas de moindre importance. Divers témoignages prouvent encore que l'on envoyait d'Athènes des prêtres et des fonctionnaires civils, que les résolutions prises dans ces assemblées devaient être sanctionnées par la métropole et que souvent des Épimélètes athéniens venaient voir ce qui se passait[1]. Naturellement ces mesures n'étaient pas réglées d'une manière absolue; elles variaient suivant les lieux et les circonstances.

Pour les Clérouquies des autres États, nous manquons de renseignements précis. Les Clérouquies athéniennes durent être abolies après la bataille d'Ægospotamoi; quelques-unes cependant furent rétablies, lorsqu'Athènes recouvra la prépondérance maritime, mais elles ne furent jamais aussi nombreuses que précédemment[2].

Il y a lieu encore, pour ne rien omettre d'important, de signaler des établissements à l'étranger, qui ne peuvent être considérés comme des colonies proprement dites ou ἀποικίαι. Il arriva souvent, en effet, que des commerçants s'installèrent hors de leur patrie d'une manière permanente. Lorsqu'ils étaient en petit nombre, ils vivaient à l'état de métèques, soumis aux conditions que devaient observer cette classe d'habitants; si au contraire ils étaient en force, ils formaient des associations auxquelles le gouvernement local octroyait des privilèges plus ou moins étendus. A cette classe appartiennent les comptoirs fondés par les Ioniens dans l'Asie Mineure, par les Doriens et les Éoliens en Égypte, où le roi Amasis leur permit de se fixer à Naucratis[3]. On trouve également dans les villes grecques de semblables associations d'étrangers qui n'étaient pas confondus avec les métèques, et constituaient

habitaient alternativement l'un et l'autre pays; voy. les notes d'Arnold sur Thucydide, l. III, c. 50.

1. Voy. Bœckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 564; Bergk, dans la *Zeitschr. für die Alterthumsw.*, 1855, p. 166. Sur les stratèges et les hipparques envoyés d'Athènes à Lemnos, voy. A. Schæfer dans le *Jahrb. f. Philol.*, t. XVIII, p. 28 et 29, et Kirchhoff, *Zur Gesch. d. Att. Kleruch. auf Lemnos*, dans l'*Hermès*, t. I, p. 221.

2. Voy. A. Schæfer, *Demosthenes u. seine Zeit*, t. I, p. 30, 87 et 90.

3. Hérodote, l. II, c. 178.

une communauté distincte et indépendante, tout en conservant leurs droits dans leur patrie[1]. Ce n'étaient pas seulement des Grecs qui jouissaient de ce privilège ; il s'étendait aussi à des populations barbares, notamment à des Phéniciens établis sur différents points de la Grèce[2].

1. C'est sans doute à une colonie de ce genre qu'appartenait l'Athénien devenu habitant de Milet dont il est question dans les *Adelphes* de Térence (acte IV, sc. v, v. 20), qui est appelé quelques vers plus bas *Milesius* et veut néanmoins aller chercher à Athènes l'héritage que lui a laissé une riche héritière. La même observation peut s'appliquer aux κατοικοῦντες ἐν Ψυροῖς, mentionnés dans le *Corpus Inscript. Græc.*, t. II, nº 2245, et aux Ἱεραπύτνιοι κατοικοῦντες ἐν... *ibid.*, nº 2555.

2. Par exemple, les commerçants phéniciens cités dans le *Corpus* (nº 2271) qui forment une association religieuse (θίασος) consacrée à l'Héraklès phénicien. Nous devons ajouter cependant qu'un certain nombre des établissements fondés par les Phéniciens à une époque reculée doivent être considérés non comme des colonies, mais comme des factoreries.

# CHAPITRE SEPTIÈME

## SYMMACHIE SPARTIATE

On a vu plus haut[1] que les Spartiates étaient devenus l'État le plus considérable et le plus puissant du Péloponnèse, dont ils possédaient, après la conquête de la Messénie, toute la partie méridionale, formant environ les deux tiers de la presqu'île[2]. Leurs efforts pour soumettre l'Arcadie et surtout Tégée échouèrent devant la résistance de cette ville. Ils comprirent d'ailleurs que l'accroissement de leur puissance n'était nullement subordonné à une extension de territoire, et conclurent avec les Tégéates un accommodement avantageux aux deux parties. Ils s'étaient auparavant entendus avec les Éléens, pour restaurer et régler en commun les jeux olympiques, et leur avaient donné, dans leurs luttes contre les Pisates et les Triphyliens, un appui dont eux-mêmes avaient profité pour exercer une influence prépondérante sur la partie occidentale du Péloponnèse et sur les districts de l'Arcadie confinant à l'Élide, entre lesquels n'existait aucune solidarité politique. Les villes de l'Argolide trouvèrent également dans les Spartiates des alliés naturels qui les protégeaient contre les entreprises des Argiens, sans menacer leur indépendance. Enfin dans tous les États, le parti aristocratique et conservateur était attiré vers Sparte, dont la politique tendait à entraver le développement du principe démocratique, et à renverser les tyrannies qui, à la faveur de l'esprit révolutionnaire, avaient pu s'établir à Sicyone, à Corinthe et ailleurs.

Le traité de Sparte avec Tégée était gravé sur une colonne élevée au bord de l'Alphée, sur la limite des deux États[3]. Une

1. Voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. I, p. 331.
2. Thucydide, l. I, c. 10.
3. Plutarque, *Quæst. Græcæ*, c. 5; *Quæst. Rom.*, c. 52.

des dispositions portait que les Tégéates ne pourraient être recherchés pour laconisme, c'est-à-dire pour leurs intelligences avec Sparte ; en d'autres termes il était constaté que le parti spartiate avait une existence légale à Tégée. Nous ne connaissons ni la date ni la teneur des traités que Sparte put conclure avec d'autres états; tout ce que nous savons, c'est que, depuis le milieu du VIe siècle ou à peu près, Sparte fut décidément placée à la tête de la confédération, à laquelle se rallièrent successivement toutes les cités doriennes de la péninsule, excepté Argos, mais y compris l'île d'Ægine, la ville d'Hermioné fondée par les Dryopes, Tégée et la plus grande partie de l'Arcadie, l'Élide, en y joignant la Pisatide et la Triphylie, enfin la ville dorienne de Mégare, dans la partie septentrionale de l'Isthme.

Lorsque les circonstances l'exigeaient, les Spartiates de leur propre mouvement, quelquefois aussi sur la demande des confédérés, les convoquaient à des conférences qui avaient lieu à Sparte le plus souvent, mais accidentellement en d'autres lieux, par exemple à Olympie[1]. Chaque état se faisait représenter par ses délégués. Le droit de suffrage était le même pour tous[2]. Les décisions de la majorité s'imposaient à la minorité; on réservait cependant les cas de force majeure qui pouvaient survenir du fait des dieux et des héros[3], clause qui, bien qu'inspirée par un sentiment religieux, fut quelquefois alléguée comme prétexte pour échapper aux engagements pris. Parmi les objets qui motivaient la convocation des associés sont désignées les expéditions militaires, les traités de paix et autres conventions[4]. Il arriva bien aussi que Sparte réclama le concours de ses alliés pour des guerres sur lesquelles ils n'avaient pas été consultés, et qu'ils se rendirent à l'appel[5], mais alors elle s'exposait à ce qu'ils se retirassent, si l'entreprise ne leur paraissait pas conforme à l'équité,

1. Thucydide, l. I, c. 67; l. III, c. 8.
2. Id., l. I, c. 125, 141, et V, 30.
3. Id., l. V, c. 30.
4. Id., l. I, c. 67 et suiv., Xénophon, *Hellen.*, l. II, c. 2, § 19, V, 2, § 11, 20 et 21; V, 3, § 3.
5. Hérodote, l. V, c. 75; Thucydide, l. V, c. 54.

leur abandon ne pouvait pas être taxé de forfaiture. Lorsque, au contraire, il y avait désertion avant la fin d'une guerre résolue en commun, Sparte avait le droit d'imposer une amende à l'allié infidèle; quelquefois même cette clause figure expressément au traité[1]. Une guerre générale ne pouvait être votée sans que les délégués à qui était dévolue la présidence eussent fait un rapport circonstancié sur les causes qui la rendaient nécessaire. Sparte n'était pas tenue de se laisser entraîner à une guerre qu'elle désapprouvait, cette guerre eût-elle même réuni l'unanimité des autres suffrages[2]; mais dans ce cas les alliés étaient libres de la faire à leurs risques et périls, de même que Sparte pouvait engager des hostilités pour son seul compte ou avec le concours de telle ou telle cité. Lorsque la conférence se réunissait à Sparte, comme c'était l'usage[3], les débats avaient lieu devant l'assemblée générale des Spartiates, et en l'absence des délégués étrangers auxquels on se contentait d'en transmettre le résultat. Les contingents en hommes et en vaisseaux, à la charge de chaque nation, étaient établis par les traités, mais aux Spartiates restait le soin de décider si, étant données les nécessités présentes, ce contingent devait être fourni en tout ou en partie[4]. On fixait aussi les contributions dont chaque état était passible. Il n'y avait pas de subsides permanents[5], ni de caisse spéciale pour les réunir. Le chef de l'armée fédérale était au choix des Spartiates qui désignaient un de leurs rois ou quelque autre capitaine. Ils nommaient aussi les officiers chargés de commander les différents

1. Xénophon, *Hellen.*, l. V, c. 2, § 22.
2. Cela résulte clairement des débats rapportés par Thucydide, l. V, c. 67 et suiv.
3. Suivant Urlichs (*Neues Rhein. Museum*, t. VI, 1847, p. 204), l'emplacement appelé Hellénion, voisin de l'Agora, et dont Pausanias (l. III, c. 12, § 5) explique le nom de deux manières différentes, était probablement le lieu choisi pour les réunions des confédérés.
4. Thucydide, l. II, c. 10; III, 16; VII, 18.
5. Thucydide, l. II, c. 10; Diodore, l. XIV, c. 17; voy. aussi Thucydide, l. I, c. 19 et 141. On s'aperçoit facilement avec un peu de réflexion qu'il n'y a aucune conclusion à tirer des passages de Plutarque (*Aristide*, c. 24; *Apophth. Lacon. Archidami*, nº 7), et de Strabon (l. VIII, p. 355 ed. Casaub.), cités à l'appui de l'opinion contraire.

corps (ξεναγοί)[1]. Il en était de même des juges à qui étaient déférées en campagne les affaires contentieuses (ἑλλανοδίκαι)[2]. Quand on en venait aux mains, les Tégéates avaient, en vertu des traités, leur place marquée à l'aile gauche[3]. Pour toutes les affaires intérieures les σύμμαχοι reprenaient leur autonomie, et si Sparte exerçait sur eux quelque influence, comme cela sans doute se présenta souvent, elle ne le devait qu'à sa prépondérance reconnue. Les conflits entre membres de la confédération étaient apaisés par les voies légales, sans qu'il y eût cependant une juridiction spécialement instituée à cet effet; les parties avaient la ressource de s'entendre sur le choix d'un tribunal arbitral[4].

Comme chef de la ligue, Sparte était à bon droit réputée la première des cités grecques, et tenue, en raison de cette suprématie, à prendre en main les intérêts de la nation entière. Lorsque les Æginètes firent hommage aux ambassadeurs de Darius du feu et de l'eau, les Athéniens les accusèrent devant les Spartiates[5], et quand l'imminence du danger fit sentir la nécessité d'unir tous les efforts vers un but commun, il fut entendu universellement que les Spartiates étaient l'âme de la résistance. Les Athéniens eux-mêmes, renonçant à se prévaloir de leur puissance maritime, s'effacèrent devant leurs rivaux[6]. En dehors des Spartiates et des alliés qu'avait fournis le Péloponnèse, la troupe que Léonidas conduisit aux Thermopyles était composée de Thespiens, de Thébains, de Locriens et de Phocidiens[7]. Aux combats d'Artémision et de Salamine, les Æginètes et les Mégariens étaient soutenus surtout par les Athéniens, mais aussi par les Ambraciotes et les Leucadiens d'Acarnanie, les Chalcidiens et les Érétriens d'Eubée, ainsi que par un grand nombre d'insulaires, sans compter

1. Xénophon, *Hellen.*, l. V, c. 1, § 33, et 2, § 7; VII, 2, § 3, et III, 5, § 7.
2. Xénophon, *de Republ. Lacedæm.* c. 13, § 11; voy. aussi les remarques de Haase sur ce passage, p. 238.
3. Hérodote, l. IX, c. 26.
4. Thucydide, l. V, c. 79.
5. Hérodote, l. VI, c. 49 et 50.
6. Hérodote, l. VIII, c. 3.
7. Hérodote, l. VII, c. 202 et 203.

les Crotoniates et les Italiotes[1]. Sur le piédestal d'une statue élevée à Olympie, en l'honneur de Zeus, par les confédérés qui avaient combattu à Platée, étaient inscrits les noms des peuples qui avaient eu part à la victoire. On y voyait mentionnés les Spartiates, les Athéniens, les Corinthiens, les Sicyoniens, les Æginètes, les Mégariens, les Épidauriens, les Tégéates, les Orchoméniens d'Arcadie, les habitants de Phlionte, de Trézène, d'Hermioné, de Tirynthe, de Platée, des îles de Délos et de Mélos, les Ambraciotes, les Téniens, les Lépréates, les habitants de Naxos et de Cythnos, les Styriens d'Eubée, les Éléens, les Potidéates, les Anactoriens, les Chalcidiens[2]. Ces populations représentaient la plus grande partie, mais non la totalité des cités grecques, dont un nombre assez considérable, car elles avaient fourni environ 15,000 hommes[3], combattaient dans les rangs des ennemis, les unes parce que leur territoire était envahi, d'autres pour des motifs moins avouables. Ainsi les Thébains s'étaient dérobés, parce que les oligarques qui avaient alors le dessus aimaient mieux se soumettre au joug que de soutenir la lutte, et les Argiens, qui n'avaient pas abjuré leurs vieilles haines contre les Spartiates, préféraient mourir plutôt que de combattre avec eux et sous eux. Les relations de Sparte avec ses nouveaux associés n'étaient naturellement pas les mêmes que celles qu'elle entretenait avec son ancienne symmachie. Les nouveaux adhérents ne s'étaient unis qu'en vue de repousser l'invasion des Perses, mais après la victoire de Platée, il ne suffit plus à la Grèce de défendre son propre territoire; elle prétendit à délivrer les populations grecques de l'Asie. Si l'on en croit un témoignage qui, à la vérité, n'est pas parfaitement authentique[4], Pausanias et Aristide auraient fait passer un décret en vertu duquel une armée fédérale devait être composée en perma-

1. Hérodote, VIII, 43-48.
2. Pausanias, l. V, c. 23, § 1 et 2.
3. Cette énumération paraît n'être ni complète ni parfaitement exacte, mais ce n'est pas ici le lieu de la discuter; voy. à ce sujet Frick, dans le *Jahrb. für Philologie*, t. LXXXV, p. 451 et suiv.
4. Plutarque, *Aristide*, c. 18 et 21 ; voy. aussi Müller, *Prolegom. zur Mythol.*, p. 411.

nence de dix mille fantassins et de mille cavaliers, soutenus par une flotte de cent vaisseaux. Il était convenu que des délégués se réuniraient à Platée pour discuter les intérêts généraux, qu'une fête annuelle, les éleuthéries, serait célébrée dans le même lieu en l'honneur de Zeus libérateur, que tous les quatre ans une fête plus solennelle ramènerait des jeux institués suivant le programme des jeux olympiques, qu'en récompense de la part glorieuse prise par les Platéens à la lutte nationale, leur autonomie serait garantie et qu'une ligue défensive serait organisée pour les protéger contre toute agression injuste. L'histoire nous apprend combien cette dernière clause fut mal observée. La fête annuelle des éleuthéries fut célébrée longtemps encore[1], mais nulle part il n'y a trace des conférences qui devaient avoir lieu à Platée. Nous voyons au contraire que les assemblées fédérales, qui jusqu'à la bataille de Salamine s'étaient tenues dans l'Isthme, furent plus tard convoquées à Sparte. En revanche, les Spartiates, après avoir eu, au début de la seconde guerre médique, la direction des opérations militaires, en furent bientôt dépossédés, par suite surtout des mécontentements que l'attitude de Pausanias souleva parmi les Grecs insulaires. Ces populations refusèrent de suivre plus longtemps les Spartiates et reconnurent l'autorité des Athéniens, ce que les Spartiates souffrirent, faute de pouvoir l'empêcher. Il faut avouer d'ailleurs que, sans même compter Pausanias, la conduite des Spartiates dans les guerres médiques ne fut pas pour leur concilier la sympathie des fédérés, et que, à côté de leur politique timide et égoïste, le dévouement des Athéniens à la chose publique les recommandait justement comme les plus dignes de prendre en main la direction des affaires[2]. Ainsi fut dissoute cette grande association. Les Spartiates conservèrent leurs alliés du Péloponnèse; les Athéniens attirèrent à eux les habitants des îles et des villes riveraines soustraites à la domination persane. Cependant une alliance subsista entre Athènes et Sparte jus-

1. Pausanias, l. IX, c. 2, § 4.

2. Voy. chez Thucydide (l. I, c. 73 et 74) les discours dans lesquels les députés athéniens résument avec vérité les services rendus par leur patrie à la cause de la Grèce, et comp. Hérodote, l. VII, c. 139 et IX, 7 et 8.

qu'à la troisième guerre de Messénie, durant laquelle Athènes, blessée des procédés de sa rivale, rompit avec elle et fit cause commune avec les Argiens[1]. Dès lors deux partis sont en présence : celui de Sparte et celui d'Athènes. La plus grande partie des États prend fait et cause pour l'une ou pour l'autre, et la même opposition se retrouve à l'intérieur de chaque cité. Un petit nombre d'entre elles seulement essayèrent de garder la neutralité et s'appliquèrent, suivant les circonstances, à se porter tantôt d'un côté tantôt de l'autre.

1. Thucydide, l. I, c. 102.

# CHAPITRE HUITIÈME

## SYMMACHIE ATHÉNIENNE

La confédération instituée sous l'hégémonie d'Athènes prit en quelques années une extension considérable; à quelques exceptions près, toutes les îles et les villes riveraines de la mer Égée y accédèrent, les unes de leur propre mouvement, les autres par contrainte. Quelques États du continent, Mégare, Trézène, l'Achaïe et, dans la mer Ionienne, les îles de Corcyre, de Céphallénie et de Zacynthos se rapprochèrent aussi d'Athènes, mais ces alliances passagères créèrent des relations essentiellement différentes de celles que produisait la symmachie. Placée à la tête d'une ligue aussi importante. Athènes dut se regarder sans vanité comme le premier état de la Grèce et se croire appelée, plus encore que Sparte, à prendre dans les occasions graves la direction des affaires helléniques. La conscience de cette vocation se révèle dans le plan arrêté par Périclès : « lorsque Périclès, dit Plutarque[1], vit la jalousie que les progrès de la puissance athénienne faisaient naître chez les Spartiates, il crut devoir placer sous les yeux de ses concitoyens la tâche qu'ils avaient à remplir, et la place qu'ils devaient tenir dans la Grèce. A cet effet, il résolut d'inviter tous les États grecs, grands et petits, européens et asiatiques, à envoyer des députés pour délibérer à Athènes sur la reconstruction des temples brûlés par les barbares, sur les sacrifices promis aux dieux durant la guerre pour le salut de la patrie, enfin sur les mesures à prendre afin d'assurer la mer Égée contre les entreprises des pirates. Les invitations furent envoyées en effet, non seulement aux états confédérés, mais à toutes les cités grecques; cependant la

1. Plutarque, *Périclès*, c. 17.

conférence ne se réunit pas. L'obstacle vint surtout du refus que Sparte et ses alliés du Péloponnèse firent d'y prendre part et des efforts qu'ils tentèrent pour en détourner les autres États. On peut regretter la mauvaise réussite d'un projet qui avait chance de rattacher entre eux les membres épars de la nationalité grecque; il n'y a pas lieu d'en être surpris. Bien que Plutarque n'indique pas à quel moment fut conçu le plan de Périclès, tout fait supposer qu'il suivit de près la glorieuse victoire remportée par les Grecs sur l'ennemi héréditaire aux bords de l'Eurymédon et les négociations qui ont donné prétexte à la tradition plus que douteuse de la paix conclue par Cimon, lorsqu'était récent encore le souvenir de cette action commune de la Grèce unie pour combattre et pour traiter. Périclès, jeune et ouvert à l'espérance, put se flatter de mener à bien une entreprise dont l'impossibilité l'eut frappé lui-même plus tard[1]. Les Athéniens firent promptement l'expérience que tels de leurs alliés dont l'intérêt devait garantir la fidélité ne demandaient, le péril une fois passé, qu'à s'affranchir de leurs obligations fédérales. C'est ce que tenta de faire Naxos dès l'an 466; d'autres populations suivirent cet exemple, et la violence fut nécessaire pour les retenir. Ainsi ce qui d'abord était une libre association de confédérés égaux en droit, sous l'hégémonie d'une puissance dirigeante, devint avec le temps une sujétion imposée par la force. Au début, en effet, tous les associés jouissaient de leur autonomie; les intérêts généraux étaient discutés dans des conférences auxquelles chaque nation envoyait des délégués, et qui se réunissaient suivant le besoin, sur la convocation de la Présidence,

1. Je ne puis tomber d'accord avec Grote (*Histoire de la Grèce*, t. VIII, p. 31), suivant lequel ce plan aurait été conçu immédiatement après la trêve de Trente ans, c'est-à-dire en 445. Aux raisons citées plus haut on peut ajouter que Plutarque en fait mention avant l'expédition de Tolmidès et autres événements qui avaient précédé la trêve, bien qu'à vrai dire il n'y ait pas de conséquence certaine à tirer de cet argument, étant donnée la méthode de Plutarque qui ne s'astreint pas à suivre un ordre chronologique rigoureux; mais les mots ἀρχομένων δὲ ἄχθεσθαι Λακεδαιμονίων τῇ αὐξήσει τῶν Ἀθηναίων semblent indiquer des événements antérieurs, car il y avait longtemps en 445 que l'accroissement d'Athènes avait porté ombrage à Lacédémone.

car il n'y avait pas de conseil permanent [1]. Le rendez-vous était à Délos, où était conservée aussi la caisse fédérale. Les contingents en hommes et en vaisseaux, ainsi que les subsides que chaque état devait verser dans la caisse commune, étaient arrêtés après un complet accord suivant le tableau dressé par Aristide. Il est vraisemblable aussi qu'un tribunal fédéral avait été institué pour juger les différends entre un état et un autre, et entre les citoyens des divers États [2]. Mais ces relations se modifièrent bientôt, lorsque quelques-uns des alliés furent asservis pour avoir voulu se détacher de la ligue, et que d'autres s'exonérèrent du contingent qu'ils devaient fournir à la flotte par le payement d'une somme d'argent [3]. C'était se désarmer eux-mêmes, et les Athéniens en devinrent plus puissants. Ils ne perdirent pas de temps pour transporter de Délos dans Athènes la caisse commune, dont les gardiens d'ailleurs paraissent avoir toujours été désignés par eux [4], et dès lors ils disposèrent des fonds comme ils l'entendirent, sans consulter leurs alliés. A quel moment précis se produisirent ces changements, on ne peut le dire [5]; mais il est certain que les contributions et les contingents à la charge du plus grand nombre des alliés, sinon de tous, étaient fixés par les seuls Athéniens. La preuve en est qu'à certains d'entre eux sont appliquées, dans des inscriptions datant des années 432-419 [6], par conséquent de la guerre du Péloponnèse,

1. Thucydide, l. I, c. 97. Voy. Bœckh, *Staatshaush. der Athen.*, t. II, p. 593.

2. C'est l'opinion de Grote (t. VII, p. 274 et suiv.), à laquelle je me suis rangé dans l'écrit intitulé *Verfassungs-Gesch. v. Athen;* voy. aussi Curtius, *Hist. Grecque*, t. II, p. 496. Mais il faut bien reconnaître que les preuves manquent, et que toutes les conjectures sont libres; voy. U. Kœhler, *zur Gesch. d. Delisch-att. Bundes*, dans les *Abhandl. der Berl. Akad.*, 1869, p. 90.

3. Thucydide, l. I, c. 99; Plutarque, *Cimon*, c. 2; voy. aussi Meier, *Opusc.*, t. I, p. 205, où est exprimée cette opinion fort juste que les contributions des villes fédérées n'avaient rien d'excessif.

4. Voy. Bœckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 241.

5. Cela n'arriva vraisemblablement pas du vivant d'Aristide, comme le dit Plutarque (*Arist.*, 25), mais quand il était déjà mort, c'est-à-dire après 468, et après la défection de Naxos, la date généralement adoptée est l'année 461 (Olymp. 79, 4).

6. Ces documents épigraphiques ont été publiés et expliqués par Bœckh, dans le second tome du livre ci-dessus.

les expressions αὐτοὶ ταξάμενοι, d'où il ressort clairement que les Athéniens leur laissaient par exception le droit de se taxer eux-mêmes, sous la réserve naturellement de surveiller l'exercice de ce privilège et d'intervenir s'il y avait lieu. D'autres sont qualifiés ἄτακτοι, c'est-à-dire qu'ils n'étaient soumis à aucun tribut volontaire ou imposé, et qu'ils payaient chaque fois ce qui était reconnu équitable [1]. Le budget des tributs à prélever était ordinairement établi pour quatre ans [2]. Les alliés devaient s'acquitter au printemps. S'ils différaient, ou si les Athéniens jugeaient nécessaire de devancer l'échéance, des percepteurs (ἀργυρολόγοι ou ἐκλογεῖς) appuyés quelquefois par la force armée, allaient hâter les versements. Il arriva aussi que des contributions supplémentaires furent exigées [3]. La somme totale qui d'abord n'était, d'après l'état dressé par Aristide, que de quatre cent soixante talents, s'éleva, en partie à la suite d'accessions nouvelles, en partie par l'accroissement des redevances, à six cents, douze cents, et jusqu'à treize cents talents [4]. En 413 (Olymp. XCI, 4), les Athéniens substituèrent aux contributions en usage jusque-là un impôt du vingtième sur les importations et les exportations par mer, qu'ils espéraient devoir être plus productif; mais cette mesure ne fut pas longtemps en vigueur [5]. De tous les états composant la symmachie athénienne, Chios et Lesbos, auxquels se joignit Méthymne, après la chute de Mytilène, furent les seuls qui persistèrent à s'acquitter en hommes et en navires et conservèrent au moins en apparence l'ancienne égalité des droits [6]. Les autres, qui n'étaient plus, à vrai dire, que des états tributaires, sont partagés en cinq classes, dans les documents qui nous restent : la première comprenait les villes d'Ionie, parmi lesquelles doivent être comptées aussi les villes éoliennes qui bordaient le rivage, et les îles d'Icare et de Léros; la seconde, les bords de l'Helles-

1. Voy. Bœckh, *ibid.*, t. II, p. 611.
2. Voy. Bœckh, *ibid.*, t. I, p. 526, et t. II, p. 585.
3. Voy. Bœckh, *ibid.*, t. II, p. 582 et 634.
4. Voy. Bœckh, *ibid.*, t. I, p. 526.
5. Voy. Bœckh, *ibid.*, t. I, p. 440.
6. Thucydide, l. III, c. 11.

pont; la troisième, les villes de Thrace; la quatrième, les côtes de la Carie, en y joignant les îles de Cos, de Rhodes et quelques autres; la cinquième enfin le reste des îles [1]. Si l'on en croyait les exagérations d'Aristophane, le nombre de ces diverses cités n'aurait pas été inférieur à mille [2]. Les listes incomplètes qui sont parvenues jusqu'à nous contiennent trois cent cinquante noms. On sait qu'Ægine payait soixante talents, ainsi que Thasos, que Bysance en payait de seize à trente, Abdère de vingt à trente, Milet de dix à vingt [3].

Les historiens attestent que les comptes d'Aristide, d'après lesquels le produit total ne dépassait pas quatre cent soixante talents, avaient obtenu l'approbation de toutes les parties intéressées [4]. Cette contribution en effet n'était pas trop lourde, et ne le devint même pas lorsqu'elle atteignit six cents talents, car cette augmentation était moins due à l'aggravation de l'impôt qu'au payement en espèces des navires qui d'abord devaient être fournis en nature, et au nombre croissant des confédérés. La somme fut portée à mille deux cents et à mille trois cents talents, durant la guerre du Péloponnèse, qui naturellement exigeait des sacrifices considérables; mais jusque-là les alliés n'avaient pas eu de raisons de se plaindre: les Athéniens remplissant l'obligation qu'ils avaient assumée de protéger la ligue contre l'envahissement des Perses, de purger la mer Égée des pirates, d'assurer la liberté du commerce et d'augmenter le bien-être général. Lorsqu'on reprochait à Périclès d'employer une partie de l'argent à orner la Ville ou à récompenser ses concitoyens des services rendus à la ligue dont elle était la tête dirigeante, il pouvait avec raison répondre que les alliés n'avaient pas le droit de demander des comptes, puisqu'Athènes combattait pour eux et soutenait seule les efforts des barbares, sans qu'ils eussent fourni un navire, un cheval ou un soldat [5]. La confédération leur offrait encore cet

1. Tel est l'ordre adopté par Kœhler, *zur Gesch. d. Delisch-att. Bundes*, p. 124.
2. Aristophane, *Vespæ*, v. 707.
3. Voy. Bœckh, *Staatshaush.*, p. 631.
4. Diodore, l. XI, c. 47; Plutarque, *Aristide*, c. 24.
5. Plutarque, *Périclès*, c. 12; voy. aussi Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 389.

avantage que, livrés entre eux à d'éternelles dissensions, ils pouvaient du moins par son entremise échapper à une rupture ouverte et dénouer leurs querelles pacifiquement et légalement. Bien qu'on ne puisse dire en effet combien de temps dura la juridiction fédérale signalée plus haut, ni même si elle a surement existé, il est incontestable qu'Athènes en pareil cas intervenait comme arbitre, et que les alliés furent bien rarement dans la nécessité de recourir aux armes[1]. Si donc quelques-uns de ces états se plaignirent d'Athènes, longtemps même avant la guerre du Péloponnèse, il n'est pas du tout avéré qu'ils eussent des raisons de le faire. Leurs récriminations prouvent seulement que leur part de contributions et les atteintes portées à leur indépendance par l'hégémonie d'Athènes ne leur paraissaient pas en rapport avec les avantages qu'ils en retiraient. Athènes était en droit de considérer leur défection comme une trahison envers les intérêts généraux de la Grèce, de les ramener dans le devoir par la force et de les réduire à une condition plus dépendante, ce qui ne pouvait se faire sans entreprendre sur leur constitution intérieure et sans s'immiscer dans leur gouvernement. Chez les populations soumises au régime oligarchique ou aristocratique, ce furent naturellement les privilégiés qui souffrirent le plus de ces changements et qui, les premiers, s'éloignèrent des Athéniens pour se rapprocher d'autant des Spartiates. Par cela même, il était dans la force des choses qu'Athènes s'appliquât à renforcer l'élément démocratique. Les limites imposées aux juridictions locales qui ne pouvaient connaître que des affaires secondaires, tandis que les affaires d'importance étaient déférées aux tribunaux athéniens, furent une application de la même politique[2]. Athènes se proposait un seul but : couper court aux manifestations de l'esprit de parti auxquelles les procès fournissaient prétexte ; les mécontents l'accusèrent de vouloir grossir ses revenus, en faisant main basse sur les frais de justice.

1. Comme par exemple les Samiens et les Milésiens, en 440; voy. Thucydide, l. I, c. 115.

2. Voy. Meier et Schœmann, *der Att. Process*, p. 777 et suiv.

A mesure que la puissance croissante d'Athènes inspirait plus de jalousie à Sparte et à la symmachie spartiate, en particulier à Corinthe, et que, de part et d'autre, les rapports se tendaient de plus en plus, les occasions de dissensions intestines devinrent aussi plus fréquentes dans la symmachie athénienne. Un grand nombre des alliés d'Athènes se rattachaient à ses adversaires par une commune origine, et leur étaient attachés au fond du cœur. Quelques-uns même étaient, vis-à-vis de la ligue opposée, dans les relations de colonie à métropole, et partout, on l'a vu déjà, les partisans du régime aristocratique inclinaient vers les Spartiates. Lorsque la guerre finit par éclater entre les deux puissances rivales, tous les motifs de division doublèrent d'intensité. Les hostilités d'ailleurs forçaient d'imposer aux confédérés de nouveaux sacrifices, d'autant plus mal venus que la plupart de ceux dont on les exigeait étaient médiocrement disposés pour la cause qu'ils devaient soutenir, ou la considéraient du moins comme leur étant étrangère. Les Athéniens furent donc forcés d'exercer une surveillance plus sévère pour prévenir les défections : de là des rigueurs qui provoquèrent un redoublement de plaintes. La plus impopulaire fut l'inquisition que les Athéniens établirent à l'aide d'agents de police (φύλακες, ἐπίσκοποι) et même par des espions secrets (κρυπτοί)[1]. Quand le désastre de Sicile eut porté à la puissance d'Athènes un coup irréparable, les anciens alliés de cette ville se trouvèrent donc tous préparés à écouter la voix des Spartiates qui s'annonçaient à eux comme des libérateurs. Athènes dès lors ne dut plus compter que sur la fidélité de ceux qu'elle pouvait maintenir par la force dans sa dépendance. La bataille d'Ægospotamoi termina cette longue lutte, à laquelle on eut pu, dans l'intérêt de la Grèce, souhaiter un autre dénouement. Athènes fut contrainte d'accéder à la symmachie spartiate, mais on reconnut bientôt que les confédérés avaient plus perdu que gagné à ce changement d'hégémonie. Ils avaient compté sur la suppression ou du moins sur l'allègement des contributions, et ils

1. Voy. Harpocration, s. v. ἐπίσκοπος et φύλαξ ; cf. le Schol. d'Aristophane, *Aves*, v. 1022; *Lexic. Seguer.*, p. 273.

durent payer aux Spartiates tout autant qu'aux Athéniens[1]. Ils avaient rêvé l'indépendance et l'autonomie, et Lysandre remplaça partout les constitutions libres par une oligarchie d'autant plus oppressive que l'autorité était dévolue, non aux hommes les plus considérables par leur naissance ou leur mérite, mais aux partisans les plus zélés du vainqueur[2]. Généralement un collège de dix membres ou décadarchie était placé à la tête de l'État, sous la protection d'une garnison spartiate, commandée par un Harmoste, et se livrait à d'intolérables violences[3]. Tant que les confédérés avaient été soumis au protectorat ou, si l'on veut, à la domination d'Athènes, ils avaient échappé du moins à celles des Barbares[4]; mais les Spartiates n'avaient pas eu honte, avant leur victoire, d'acheter l'appui du Grand-Roi, en lui livrant les Grecs de l'Asie[5]. Plus tard, à la chute des maîtres imposés par Lysandre, les confédérés furent traités d'une manière plus libérale ; des efforts même furent tentés pour garantir les villes de l'Asie contre les entreprises des Perses, si bien que les récents alliés devinrent ennemis, et cependant on ne tarda pas à connaître combien en réalité l'indépendance de ces villes tenait peu au cœur des Spartiates. Vaincus à la hauteur de Cnide par Conon qui, bien qu'Athénien, était alors au service des Perses, et convaincus qu'ils ne pouvaient maintenir leur supériorité sur mer, ils cédèrent aux exigences d'Artaxercès, pour ne pas aider au relèvement d'Athènes qui commençait à réparer ses pertes et rattachait à elle un certain nombre de ses alliés. Le traité conclu par Antalcidas, en 387, portait que les villes d'Asie, ainsi que les îles de Clazomène[6] et de Chypre resteraient soumises au Roi, et que les autres cités grecques, grandes ou petites, conserveraient leur auto-

1. D'après Diodore (l. XIV, c. 10), plus de 1000 talents chaque année.
2. Plutarque, *Lysandre*, c. 13.
3. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 220.
4. Le roi de Perse considérait toujours les villes de l'Asie Mineure comme tributaires, et rendait ses Satrapes responsables des tributs, mais les Athéniens réussirent à en empêcher le recouvrement; voy. Thucydide, l. VIII, c. 5, et Bœckh, *Staatshaush.*, t. II, p. 662.
5. Thucydide, l. VIII, c. 18, 37, 58.
6. Clazomène était une île, jusqu'au moment où Alexandre la rattacha par une chaussée au continent; voy. Strabon, l. I, p. 58, et Pausanias, l. VII, c. 3, § 5.

nomie, à l'exception de Lemnos, de Scyros et d'Imbros, dont la possession fut laissée aux Athéniens. Les signataires de la paix, c'est-à-dire le roi de Perse et Sparte, redevenue son alliée, devaient combattre ceux qui la rejeteraient, sur terre et sur mer, avec l'argent et avec les armes[1]. Les Athéniens adhérèrent à cet accord, parce qu'ils ne se sentaient pas en mesure de le rompre ; ils réussirent toutefois à empêcher de nouveaux empiètements de la part des Perses et assurèrent la liberté des îles et celle de la mer. Peu de temps en effet leur avait suffi pour réunir autour d'eux une nouvelle confédération, organisée sur le modèle de la première, telle qu'elle était au début, et qui bientôt embrassa une partie des villes riveraines de l'Asie. Les alliés conservèrent leur indépendance; on institua un conseil fédéral, dont le siège était à Athènes; les mêmes droits étaient dévolus à tous les états qui envoyaient des députés (συνέδρους)[2], abstraction faite de leur importance; les redevances à verser dans la caisse fédérale et qui n'étaient plus désignées par le nom odieux de tributs (φοροί), mais par celui de cotisations (συντάξεις) furent réparties équitablement, et pour rassurer les alliés contre la crainte de revoir les mauvais procédés d'autrefois, les Athéniens promirent qu'il ne serait plus fondé de nouvelles Clérouquies, et qu'aucun d'eux ne pourrait acquérir de propriété foncière sur le territoire de la fédération, en dehors de l'Attique[3]; il faut croire toutefois que Lemnos, Scyros et Imbros étaient exceptées de cette interdiction. Les anciennes Hellénotamies ne furent pas rétablies; il est vrai que les cotisations des alliés furent administrées par des Stratèges athéniens[4]. Il n'y a plus trace d'un tribunal fédéral, de même que plus tard fut abolie l'obligation imposée aux alliés de faire juger leurs différends à Athènes[5]; mais rien

1. Xénophon, *Hellen.*, l. V, c. 11, § 31.
2. Diodore, l. XV, c. 28; Isocrate, *de Pace*, c. 11, § 29.
3. Cette condition n'est pas attestée seulement par Diodore, mais aussi par deux inscriptions découvertes il y a quelques années et publiées par Rangabé (*Antiq. Hellen.*, t. II, p. 40) et par Meier (*Comment. epigr.*); voy. aussi A. Schæfer, *Demosth. und seine Zeit.*, t. I. p. 26 et suiv.
4. Voy. A. Schæfer, *ibid.*, t. I, p. 29.
5. Voy. A. Platen, *de Auctore libri de republ. Athen.*, Vratisl., 1843, p. 22, et Bœckh, *Staatshaush.*, t. I. p. 552.

de tout cela n'empêcha pas que l'indépendance se changeât vite en subordination. Faut-il en accuser uniquement l'esprit de domination des Athéniens, ou la cause n'en est-elle pas au moins pour moitié dans l'impossibilité d'établir un lien solide entre les parties contractantes autrement que par la contrainte? Quoi qu'il en soit, les mécontentements furent aigris encore par les violences et les exactions que commirent envers les confédérés les chefs qui commandaient alors l'armée athénienne. L'armée en effet était surtout composée de mercenaires, et les généraux empêchés par le mauvais état des finances de nourrir et de solder leurs soldats, étaient souvent réduits à pressurer les alliés. — Le pacte nouveau avait à peine vingt ans d'existence[1], lorsque, en 358, les îles de Chios, de Cos et de Rhodes s'en détachèrent ainsi que la ville de Bysance, et après trois années d'une guerre entretenue par les secours des Perses, Athènes fut forcée de conclure la paix et de reconnaître l'indépendance des belligérants, auxquels s'étaient joints plusieurs autres populations. Le nombre des confédérés se trouva par là considérablement réduit. Il est difficile de désigner d'une manière précise ceux qui demeurèrent fidèles, d'autant plus que les circonstances amenèrent dans les relations de nombreuses vicissitudes. Peu de temps d'ailleurs après la guerre sociale, les Athéniens se trouvèrent en face d'un adversaire autrement dangereux que ne l'avaient été les Perses, de Philippe, qui mettant à profit avec autant d'énergie que d'habileté les faveurs de la fortune, les sentiments particularistes des petits états[2] et les fautes de ses ennemis, leur infligea à Chéronée (338) une défaite qui anéantit décidément leur domination sur mer.

Sparte, après qu'elle avait été dépossédée de son hégémonie sur les cités maritimes, était restée néanmoins à la tête de la symmachie péloponnésienne, et s'était efforcée d'étendre sa puissance sur le continent, tentative à laquelle

1. A partir de l'archontat de Nausinikos, en 378 (Olymp. C, 3). Voy. aussi Diodore, l. XV, c. 28.

2. Le jugement qu'un écrivain aussi judicieux que Polybe a porté sur Démosthène (l. XVII, c. 14) prouve à quel point ce sentiment était enraciné chez les Grecs.

se rattache l'occupation par surprise de la citadelle thébaine, la Cadmée[1]. Les luttes dont cet acte fut le point de départ et la défaite que les Spartiates subirent à Leuctres porta à leur puissance une atteinte qui dut arrêter en eux toute pensée ambitieuse. Les efforts des Thébains pour remplir la place laissée vacante par Athènes, n'eurent pas de résultats qui méritent d'être mentionnés ici. Après la bataille de Chéronée, Philippe, au moment de passer en Perse, convoqua à Corinthe les représentants de tous les états grecs, régularisa leur situation respective et se fit nommer chef de l'armée à laquelle chacun d'eux devait fournir son contingent[2]. Mais sa mort, qui suivit de près, neutralisa ces préparatifs. Son fils reprit l'expédition à son compte et se fit conférer le titre de généralissime, d'abord par les Amphictyons réunis aux Thermopyles, puis par une assemblée générale à Corinthe[3]. Dès lors la Grèce asservie resta soumise à l'influence macédonienne, qui se fit sentir plus ou moins, suivant les alternatives par lesquelles passa la fortune des successeurs d'Alexandre. Les anciennes cités qui s'étaient disputé l'empire de la Grèce, Athènes, Sparte, Thèbes, avaient disparu de la scène. Seuls les Étoliens et bientôt après les Achéens essayèrent encore de défendre ou de reconquérir leur liberté.

1. C'est à cette période que s'applique le jugement sévère porté par Herbst sur la politique de Sparte et sur la façon dont cette cité en usa vis-à-vis des villes confédérées; voy. *Jahrb. für Philol.*, t. LXXVII, p. 704-725.
2. Diodore, l. XVI, c. 89.
3. Diodore, l. XVII, c. 4.

# CHAPITRE NEUVIÈME

## LA LIGUE ÉTOLIENNE

L'existence des Étoliens est à peine sensible durant les beaux temps de la Grèce. Homère cite cependant parmi les chefs réunis devant Troie leur roi Thoas, fils d'Andræmon, qui conduisait les bandes de Pleuron, d'Olénos, de Pylène, de Chalcis, de Calydon ; et avant les temps de Troie, la chasse du sanglier que poursuivit Méléagre, le roi Œnée et son autre fils Tydée, père de Diomède, avaient déjà fourni des sujets à la légende. Plus tard, les Étoliens apparaissent unis aux Doriens; partant de Naupacte, ils traversent avec eux le golfe de Corinthe, pour aller chercher, sous la conduite d'Oxylos, une nouvelle patrie en Élide, auprès des Épéens, auxquels ils étaient unis par une origine commune, tandis que les Doriens s'établissaient dans les contrées orientales et méridionales du Péloponnèse. Ceux qui étaient restés en arrière se mêlent et se confondent par la suite avec les émigrants barbares, venus du nord à travers l'Épire. Parmi les races qui, à l'époque où nous sommes parvenus, occupaient la contrée connue sous le nom d'Étolie, à savoir les Apodotes, les Ophionéens, les Eurytanes, les derniers parlaient encore, du vivant de Thucydide, une langue difficile à comprendre pour les autres Grecs et les étonnaient surtout par l'habitude de manger de la chair crue, c'est-à-dire vraisemblablement fumée ou séchée au soleil[1]. Le pays, rude et montagneux dans sa plus grande partie, offrait cependant, en approchant de la mer, des plaines étendues et fécondes, où l'on

1. Thucydide, l. III, c. 94. Voy. cependant aussi Polybe, l. XVII, c. 5, § 8, et Tite-live, l. XXXII, c. 4, où les Apodotes, les Agréens et les Amphiloques sont désignés comme n'appartenant pas à la Grèce.

élevait d'excellents chevaux [1]. Les mœurs des habitants étaient plus rudes encore que le pays. Quand depuis longtemps les autres populations grecques avaient cessé de porter des armes dans la vie journalière, les Étoliens étaient toujours armés [2]. Les brigandages sur terre et sur mer étaient à l'ordre du jour, et provoquaient à chaque instant des querelles avec les voisins, en particulier avec les Acarnaniens. Les Étoliens servaient souvent comme mercenaires [3]. Ils étaient étrangers aux adoucissements de la civilisation, bien qu'amis du luxe et jaloux de faire servir les arts de la Grèce à la décoration de leurs demeures, ainsi qu'à celle de leurs temples et de leurs fêtes religieuses [4]. Leur constitution était démocratique ; les Agréens, qui étaient restés en pouvoir de roi pendant la guerre du Péloponnèse [5], n'avaient pas encore été annexés aux Étoliens [6]. Il exista sans doute de bonne heure en Étolie une association des différents districts qui avaient pour centre religieux le temple d'Apollon à Thermon ou Therma, car Apollon était aussi le dieu par excellence de ces peuples, et l'on assurait que le mont Ortygia, situé dans leur pays, était bien son lieu de naissance ainsi que celui de sa sœur, et que ce nom avait passé de là à Délos et en d'autres lieux [7]. Les Étoliens avaient, grâce à la nature de leur sol, réussi à maintenir leur indépendance [8]. Philippe jugea de son intérêt d'entretenir avec eux de bonnes relations, et peut-être est-ce à lui qu'ils durent leur entrée dans le conseil amphictyonique. Néanmoins, lorsque, après la journée de Chéronée, toute la Grèce dut se courber sous le joug macédonien, ils conservèrent leur fière attitude et s'efforcèrent de rallier autour d'eux tous les Grecs sensibles encore

1. Strabon, l. VIII, p. 388. Cet avantage avait permis aux Étoliens d'avoir une cavalerie bien montée ; voy. Tite-Live, l. XXXIII, c. 7, § 13; voy. aussi Kruse, *Hellas*, t. II, p. 189 et suiv.
2. Thucydide, l. I, c. 5.
3. Thucydide, l. VII, c. 578; Tite-Live, l. XXXI, c. 43, § 5.
4. Athénée, l. XII, p. 527. — Une inscription insérée au *Corpus*, n° 3046 montre que les troupes d'acteurs qui de la ville de Téos en particulier se répandaient dans tous les pays étaient bien accueillis chez les Étoliens.
5. Thucydide, l. III, c. 111.
6. Strabon, l. X, p. 449 et 465.
7. Schol. d'Apollonius, l. I, v. 419.
8. Ephore, cité par Strabon, l. X, p. 463.

à la liberté. C'est là leur seul titre à notre sympathie. Nous sommes fort disposé à croire qu'ils déployèrent dans cette lutte des qualités plus élevées que ne les leur attribuent les récits malveillants de leurs adversaires, et surtout ceux de Polybe, fort suspect de partialité; mais ils gardent toujours des traces de la grossièreté et de la rapacité qui étaient le fond de leur caractère. La fédération qui, sous le nom de ligue étolienne, soutint quelque temps la lutte contre la Macédoine, ne comprenait pas seulement les populations voisines, les Locriens, les Phocidiens, les Acarnaniens, et un certain nombre des habitants de la Thessalie ; elle s'étendait aussi aux îles de la mer Ionienne et, dans le Péloponnèse, à la Messénie et à une partie de l'Arcadie. L'île de Céos dans la mer Égée et plusieurs des villes qui bordaient les rivages de l'Asie-Mineure, telles que Chalcédoine et Kios, s'y rattachèrent même passagèrement, ainsi que Lysimachia, sur la côte de Thrace[1]. L'association s'élargit ou se resserra, suivant les succès ou les revers dont nous n'avons pas à faire le récit. Nous ne sommes pas en mesure de dire si tous les confédérés pouvaient faire valoir les mêmes droits, ou si quelques-uns d'entre eux n'étaient pas des subordonnés plutôt que des associés. Les Étoliens formaient sans aucun doute le noyau de la ligue; c'étaient eux qui l'avaient organisée et qui la maintenaient. En qualité de peuple exclusivement militaire, ils composaient la majeure partie de l'armée fédérale et de beaucoup la plus aguerrie. Bien que plusieurs états aient été rattachés à la ligue étolienne par des moyens violents[2], les historiens la désignent toujours sous le nom de συμπολιτεία, qui suppose l'égalité des droits. De même, l'expression συντελεῖν εἰς τὸ Αἰτωλικόν[3] indique simplement que tous les peuples incorporés ont aliéné par là-même une partie de leur indépendance, et ont cessé de former des états isolés, ce que confirme le nom général d'Étoliens, appliqué indistinctement à tous les membres de la ligue; aussi avaient-ils abdiqué toute initiative en fait de politique

1. Voy. les pièces à l'appui, citées dans les *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 437.
2. Polybe, IV, c. 3, § 6, et 25, § 7; XVIII, 3, § 12, et 47, § 9.
3. Pausanias, l. X, c. 21, § 1.

étrangère. Aucune cité ne pouvait séparément déclarer la guerre, faire la paix ou conclure des alliances[1]; pour les affaires intérieures, au contraire, l'indépendance était complète. Une commission de Nomographes fut instituée un jour pour réparer le désordre des finances qui menaçait de tout compromettre[2], mais cette résolution prise en commun ne peut être considérée comme une atteinte portée à l'autonomie des villes.

La ligue tenait régulièrement ses états chaque année, à l'équinoxe d'automne. Le lieu choisi était Thermon, où une fête fédérale et des jeux étaient célébrés à cette occasion en l'honneur d'Apollon[3]. L'assemblée générale était désignée sous le nom de τὸ παναιτώλιον[4]. Des convocations extraordinaires avaient lieu, toutes les fois qu'on en sentait le besoin. Dans ce cas, on se réunissait non pas seulement à Thermon, mais dans plusieurs autres localités, dont quelques-unes situées hors de l'Étolie, comme Naupacte, Lamia, Hypata et l'Héraclée voisine des Thermopyles[5]. Tout citoyen d'une ville fédérée avait le droit d'assister aux séances et de prendre part aux délibérations[6]. Outre l'assemblée générale, il existait un conseil plus restreint, composé de députés que l'on désignait sous le nom de ἀπόκλητοι[7]. On trouve aussi des σύνεδροι, qui peut-être formaient parmi les Apoklètes des commissions chargées d'élucider les questions spéciales[8]. Le

1. Tite-Live, l. XXXI, c. 32, § 3.
2. Polybe, l. XIII, c. 1.
3. Polybe, l. IV, c. 37, § 2 et XI, 7; Strabon, l. X, p. 463.
4. Voy. Tite-Live, l. XXXI, c. 29, § 1, et en divers passages. Le nom de παναιτώλιον ne se rencontre pas chez les historiens grecs, mais Pollux (l. VI, c. 163) mentionne des παναιτώλια. qui sans doute étaient la fête de la confédération, ce que les παμβοιώτια et les πανιώνια étaient pour les populations dont elles rappellent les noms. Sur le *Concilium Pylaicum* que Tite-Live (l. XXXI, c, 32, § 3) cite en même temps que le *Panætolicum*, voy. les notes de Weissenborn.
5. Polybe, l. V, c. 103, § 2; Tite-Live, l. XXVIII, c. 5, § 13; XXXI, 29, § 8; XXXV, 12, § 3, et XXXVI, 26, § 1.
6. Polybe, l. V. c. 103; § 2 et 6; XVIII, 48, § 6; XXVIII, 4, § 1; Diodore, l. XIX, c. 66; Tite-Live, l. XXXV, c. 34 et 46.
7 Polybe, l. IV, c. 5, § 9; XX, 1 § 10 et 11; Tite-Live, l. XXXV, 34 et 46, XXXVI, 28.
8. *Corpus Inscr. græc.*, n° 2350, 2352 et 3046; voy. aussi Polybe, l. XX, c. 1. Dans une inscription publiée par Ussing (*Inscr. ined.*, n° 2) et par Ran-

conseil fédéral était permanent et siégeait alternativement dans différentes villes[1]. Il décidait des affaires urgentes ou de celles qui n'offraient qu'une importance secondaire; les autres étaient portées devant l'assemblée générale qu'il convoquait extraordinairement à cet effet. Rien n'indique de quelle façon avaient lieu les nominations des magistrats fédéraux à Thermon, mais il est très vraisemblable, malgré les conjectures de quelques érudits, qu'elles se faisaient au choix, non au sort[2]. Le magistrat par excellence était le Stratège, dont le nom figurait dans tous les documents, comme indice de l'année[3]. Le Stratège n'était pas seulement le chef de l'armée; il avait aussi la présidence dans les assemblées générales, aussi bien que dans les réunions restreintes des Apoklètes. S'il s'agissait d'une question de paix ou de guerre, il devait, pour se conformer à la loi, se borner à recueillir les avis, sans donner lui-même le sien[4]. On voulait éviter par là que des motifs personnels influassent sur les résolutions. La même précaution n'existait pas pour les affaires d'autre nature. Le premier magistrat après le Stratège était l'Hipparque ou commandant de la cavalerie, qui était, en outre, l'auxiliaire ou le suppléant du Stratège en dehors des fonctions militaires. On signale ensuite le γραμματεύς ou Greffier en chef, quelque chose comme le ministre du Stratège ou le

gabé (*Antiq. hellen.*, t. II, p. 215, n° 692) sont mentionés τὸ συνέδριον τῶν Αἰτωλῶν καὶ οἱ προστάται τοῦ συνεδρίου καὶ ὁ γραμματεὺς καὶ ὁ ἵππαρχος. Il y avait deux προστάται τοῦ συνεδρίου.

1. Dans un passage de Polybe (l. XX, c. 1) les Apoclètes sont réunis à Hypata. Il n'est pas douteux qu'ils fussent toujours présents là où avaient lieu les assemblées générales.

2. On a soutenu l'opinion contraire par cette raison que d'après Hésychius s. v. κυάμῳ πατρίῳ les Étoliens auraient, dans le *Méléagre* de Sophocle, nommé leurs magistrats à l'aide de fèves ; et que cet usage était présenté comme remontant au temps même de Méléagre. Il saute aux yeux qu'un pareil témoignage n'a aucune valeur. Le tirage au sort des magistrats fédéraux eut été une chose absolument déraisonnable.

3. Voy. par ex. dans le *Corpus* l'inscription n° 3046. En 289, les Etoliens, pour faire honneur au roi Attale de Pergame, l'avaient choisi comme Stratège, en lui adjoignant Pyrrhias, chargé de remplir effectivement les fonctions attachées à ce titre. Voy Tite-Live, l. XXVII, c. 29, § 10, et 30, § 1.

4. Tite-Live, l. XXXV, c. 25, § 7.

Chancelier fédéral[1]. Nous trouvons encore mentionnés des Nomographes qui paraissent avoir été chargés de temps à autre de codifier les lois, d'examiner et de comparer celles qui étaient l'œuvre des circonstances, et de prendre ou au moins de proposer les mesures qu'ils jugeaient nécessaires[2].

Ce fut surtout durant les luttes qu'elle eut à soutenir contre les Macédoniens, sous les règnes d'Antigone Doson et de Philippe III, que la ligue étolienne déploya toute son activité. Malheureusement il était devenu plus difficile que jamais de réunir tous les Grecs dans un effort commun. L'esprit de la nation était engourdi ; ses forces étaient épuisées. A l'amour du particularisme qui était pour ainsi dire passé dans le sang des Grecs et avait été pour eux une cause de discorde perpétuelle, se joignaient le dédain et la répulsion que ressentaient des populations plus cultivées pour la race énergique mais grossière des Étoliens. Les Achéens et beaucoup d'autres aimèrent mieux se résigner à la suprématie des Macédoniens que de la combattre avec de pareils auxiliaires. Toute la Grèce se trouva ainsi divisée en trois partis : la ligue étolienne, la ligue achéenne et le parti des neutres qui se tint à distance des deux autres. Dans les guerres des Romains contre les Macédoniens, les Étoliens s'allièrent d'abord aux premiers, mais ils se brouillèrent avec eux et finalement furent forcés, en 189, de souscrire au traité qui les fit en réalité les sujets de Rome.

1. Sur ces trois fonctions, voy. Polybe. l. XXI, c. 32 § 10.
2. Polybe, l. XIII, c. 1 ; *Corpus Inscr. græc.*, n$^{os}$ 1193 et 3046.

# CHAPITRE DIXIÈME

## LA LIGUE ACHÉENNE

Les Achéens, la race la plus digne d'attention de toutes celles qui habitaient autrefois le Péloponnèse, fut en partie soumise, en partie remplacée par les Doriens. Un certain nombre d'entre eux se réfugièrent dans l'Asie-Mineure; d'autres gagnèrent la région septentrionale de la presqu'île, et contraignirent les Ioniens qui l'occupaient à chercher un asile dans l'Attique d'abord, plus tard en Asie. Depuis, le pays nommé jadis Ægialos ou Ægialéa s'appela de leur nom Achaïe. Les douze localités principales qui composaient le pays formaient autant de petits états gouvernés par les successeurs de Pélops, dont l'un paraît avoir eu la haute main sur les autres[1]. On ne saurait déterminer avec certitude à quel moment la monarchie fut renversée dans cette contrée. L'histoire nous a conservé seulement et par hasard le nom du dernier souverain dont l'autorité se soit manifestement étendue sur ces divers états, Ogygès[2]. La royauté fut remplacée non par l'oligarchie, mais par une démocratie tempérée et fort éloignée du régime égalitaire, à en juger par les éloges des historiens qui la représentent comme un gouvernement raisonnable et bienfaisant[3]. Nous manquons de détails précis sur l'organisation de ces douze cités; nous savons toutefois qu'il existait entre elles une association qui servait à les faire vivre en bonne intelligence, tout en n'étant pas assez étroite pour que l'Achaïe pût être considérée comme formant un état

1. Pausanias, l. VII, c. 6, § 1. La résidence de ce roi suprême était vraisemblablement Héliké, que Pausanias (l. VII, c. 7, § 1) désigne comme l'ancienne capitale.
2. Strabon, l. VIII, p. 384; Polybe, II, 41, § 5.
3. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 202.

unique. Nous voyons, en effet, dans les affaires extérieures auxquelles d'ailleurs l'Achaïe se mêla aussi peu que possible, les différentes villes prendre parfois des partis contraires. C'est ainsi que, durant la guerre du Péloponnèse, Pellène se rangea du côté de Sparte et Patræ du côté d'Athènes[1]. La plupart des autres gardèrent la neutralité. En remontant plus haut, les Achéens avaient conclu avec les Athéniens des alliances passagères[2], mais d'habitude ils se rattachaient à la symmachie du Péloponnèse. Après la bataille de Leuctres, qui changea l'ancien équilibre des puissances, les Achéens durent à leur réputation de justice et d'impartialité d'être choisis par les Thébains et les Spartiates pour prononcer comme arbitres sur quelques points restés en litige[3]. Un peu plus tard, lorsque les Macédoniens eurent conquis la prépondérance en Grèce, les Achéens firent leur soumission. Quelques parties du pays reçurent des garnisons macédoniennes; d'autres tombèrent sous la domination de tyrans indigènes, mais à la dévotion de l'étranger[4]. La confédération des villes fut dès lors détruite, et cet état de choses dura jusqu'en l'an 280 (Olymp. CXXIV) où les difficultés contre lesquelles l'empire macédonien eut à lutter offrirent aux Achéens l'occasion de recouvrer leur indépendance. D'abord les villes de Patræ, Dymé, Tritæa et Pharæ conclurent seules une alliance offensive et défensive[5]. On ignore si elles avaient reçu des garnisons étrangères, et si elles durent commencer par les chasser, mais on le sait pour Ægion qui se souleva cinq années plus tard et se ligua avec les quatre villes qui avaient pris les devants. Cet exemple fut suivi la même année par Bura, dont le tyran fut mis à mort, et par Kérinéa, où Iséas aima mieux résigner lui-même

1. Thucydide, l. V, c. 52, § 2, et 58, § 4; voy. aussi *ibid.*, II, 9 § 1.
2. Thucydide, l. I, c. 111, § 2.
3. Polybe, l. II, c. 39, § 9.
4. Polybe, l. II, c. 41, § 9.
5. Polybe, (l. II, c. 41, § 12) remarque qu'il ne restait plus aucune colonne attestant l'association de ces quatre villes, d'où l'on peut conclure que les accessions nouvelles avaient été constatées par de semblables monuments. Polybe l'affirme d'ailleurs pour les Messéniens (l. XXIII, c. 17, § 1); voy. aussi Tite-Live, l. XXXIX, c. 37, avec les remarques de Weissenborn.

son autorité. A ces sept villes s'adjoignirent bientôt Ægira, Pellène et Léontion. Il ne manquait donc plus à l'ancienne confédération des douze cités qu'Héliké, détruite dans la quatrième année de la CI[e] Olympiade[1], et Olénos qui existait toujours, mais était tellement déchue qu'elle ne pesait plus guère dans la balance; elle paraît avoir été réunie plus tard au territoire de Dymé. Les villes qui précèdent n'étaient pas d'ailleurs toute l'Achaïe ; elles en étaient seulement les principaux centres, et avaient autour et au-dessous d'elles des bourgades qui formaient comme les dèmes de ces capitales.

La ligue nouvelle n'était pas un simple souvenir de celle qui avait uni autrefois par un lien plus lâche les diverses contrées de l'Achaïe; c'était un état fédéral plutôt qu'une fédération d'états. Comme les Étoliens, les Achéens faisaient corps dans les relations avec les étrangers. Aucune cité ne pouvait isolément faire la paix ou la guerre ni conclure un traité quelconque. Toutes les villes étaient sur un pied d'égalité. Les affaires intérieures étaient seules laissées à la discrétion de chacune d'elles. Les constitutions des états purement achéens étaient partout les mêmes, et lorsque la ligue s'étendit au delà de l'Achaïe, celles des nouveaux confédérés furent remaniées sur le même modèle[2]. Polybe, à qui nous devons nos renseignements sur ce sujet, assure que non seulement les lois, mais les poids, les mesures et les monnaies étaient identiques, que cette uniformité se retrouvait dans les corps délibérants, dans les administrations, dans les tribunaux, et qu'il ne manquait au Péloponnèse, pour former une communauté unique, que d'avoir un même mur d'enceinte[3]. Les monnaies de cette époque constatent aussi que les populations qui n'étaient pas à proprement parler Achéennes avaient coutume, en tant que membres de la ligue, de joindre à leur nom particulier le nom général d'Achéens[4].

1. Strabon, l. VIII, c. 7, p. 384. Sur ce qui concerne en général les douze villes, on peut voir Strabon, l. VIII, c. 3, p. 337 ; Schœmann, *Antiq. Jur. publ. Græc.*, p. 44, 2, et Bæhr, dans ses notes sur Hérodote, l. I, c. 145.
2. Pausanias, l. VII, c. 8, § 3; Plutarque, *Aratus*, c. 9.
3. Polybe, l. II, c. 37, § 10 et 11.
4. Ex. : Κορινθίων Ἀχαιῶν. Voy. Tittmann, *Griech. Staatsverf.*, p. 676.

Régulièrement, les affaires fédérales étaient discutées chaque année dans deux assemblées qui se tenaient, l'une au printemps, peu de temps avant l'équinoxe[1], l'autre en automne. Des réunions extraordinaires étaient convoquées aussi, lorsque les circonstances l'exigeaient. Le rendez-vous, pour les deux assemblées ordinaires, était aux environs d'Ægion, dans un bois consacré à Zeus Homarios ou Homagyrios[2] et appelé Homarion; Δημήτηρ παναχαϊκή avait aussi un sanctuaire dans le voisinage. C'était déjà en ce lieu que jadis les Achéens se réunissaient extraordinairement[3], mais à mesure que la ligue prit plus d'extension, ils furent convoqués à Sicyone, à Argos, à Lerna, ailleurs encore[4]. Philopémen proposa de tenir alternativement les états dans les différentes villes de la confédération, et sa motion paraît avoir été adoptée[5]. D'après la loi, il n'était permis dans les assemblées hors tour de délibérer que sur les questions de paix ou de guerre et sur les alliances; aussi les Stratèges, lorsqu'ils jugeaient une convocation nécessaire, étaient-ils tenus de notifier aux Démiurges qui leur servaient d'intermédiaires les points sur lesquels la discussion devait porter[6]. Plus tard, il fut établi que les messages écrits du sénat romain seraient l'occasion d'une réunion extraordinaire[7]. Tous les citoyens des villes fédérales âgés de trente ans avaient accès dans l'assemblée, sans distinction de condition ni de fortune[8]. L'idée de faire de ce droit un privilège censitaire eût été contraire au principe démocratique; mais les distances à parcourir étaient une garantie contre l'affluence des pauvres. Pour n'avoir pas à craindre que la ville même qui

1. Polybe, l. IV, c. 37 § 2; V, 1, § 1, et 30, § 7,; II, 54, § 13.
2. Pausanias, l. VII, c. 24, § 2; Strabon, VIII, p. 385, avec les remarques de Coray et de Groskurd. Sur l'épithète de ὁμάριος, voy. aussi Sengebusch, *Dissert. homer.*, t. II, p. 95 et 97.
3. Polybe, l. V, c. 1, § 6; Tite-Live, l. XXXVIII, c. 30.
4. Polybe, l. XXIII, c. 17, § 5; Tite-Live, l. XXXI, 25; XXXII, 19; XXXVIII, 30; Plutarque, *Cléomène*, c. 15.
5. Tite-Live, l. XXXVIII, c. 30; voy. aussi les remarques de Weissenborn. Les exemples cités ci-dessus d'après Plutarque et Tite-Live sont antérieurs à Philopémen.
6. Polybe, l. XXII, c. 16, § 6; XXIII, 5, § 17.
7. Polybe, l. XXII, c. 13, § 12 et 16, § 7; Tite-Live, l. XXXIX, c. 33.
8. Polybe, l. XXIX, c. 24, § 6, et XXXVIII, 10, § 5.

servait de centre et les environs les plus proches fournissent une majorité contre laquelle n'auraient pu lutter les citoyens plus favorisés de la fortune, les votes étaient comptés par cités, non par têtes[1]. Il paraît même que les choses étaient réglées de façon à ce que les chevaliers, c'est-à-dire les hommes en mesure de servir à cheval, eussent sur les délibérations une influence prépondérante[2]. C'était sans doute un inconvénient que le droit de suffrage fût égal pour toutes les villes, grandes ou petites[3]; mais comme les députés n'étaient pas liés par un mandat obligatoire et que tous les assistants étaient libres de voter suivant les convictions qu'avaient fait naître en eux les débats, il faut espérer que les intérêts généraux étaient mis assez en relief dans le cours des discussions pour ne pas laisser place aux suggestions de l'égoïsme local. Tout citoyen présent avait le droit de parler; il ne pouvait pourtant le faire que sur les sujets inscrits d'avance à l'ordre du jour. Les Stratèges et autres magistrats n'étaient pas eux-mêmes affranchis de cette loi[4]. Toutes les affaires intéressant la ligue, la paix et la guerre, les traités avec les diverses puissances, le choix des fonctionnaires et des juges chargés de prononcer sur les infractions au pacte fédéral, rentraient dans la compétence de l'Assemblée . Nous ne savons s'il en était de même des contestations qui s'élevaient entre les états confédérés ou si un tribunal spécial était institué à cet effet. Il est question d'une procédure particulière pour les procès pendants entre les citoyens des divers états. Polybe rédigea même quelques dispositions touchant les litiges privés, lorsque, après la ruine de Corinthe, il reçut du sénat mission de rétablir l'ordre dans l'Achaïe[6]. — La durée des sessions générales était ordinairement bornée à trois jours[7].

1. Tite-Live, l. XXXII, c. 22, et XXXVIII, 32.
2. Plutarque, *Philopémen*, 7 et 18; Polybe, l. X, c. 25, § 8.
3. Il en était autrement chez les Lyciens, dont Strabon nous a conservé la constitution (l. XIV, p. 665). Dans cette association, les grandes villes avaient trois voix; les villes secondaires, deux; les plus petites, une seule.
4. Polybe, l. XXIX, c. 24, § 10; Tite-Live, l. XXXII, c. 20; XXXI, 25.
5. Pausanias, VII, c. 8, § 3; 9, § 3; 12, § 1 et 2; 13, § 3.
6. Polybe, l. XXX, c. 16, § 5.
7. Tite-Live, l. XXXII, c. 22.

En dehors de ces grandes assises, il existait un Conseil fédéral (βούλη)[1] qui probablement avait son siège habituel à Ægion, mais qui de là se transportait dans tous les lieux désignés pour la tenue des États; il était aux réunions de la ligue achéenne ce que les Apoclètes étaient à celles de la ligue étolienne, c'est-à-dire qu'il décidait par lui-même des affaires urgentes ou d'une importance secondaire, en réservant les autres pour l'assemblée générale. Nous n'avons aucun renseignement sur la composition de ce Corps ni sur le nombre de ses membres; on devine toutefois qu'il devait être formé de mandataires choisis par les villes alliées. Il paraît aussi que les élus touchaient une indemnité représentée par des jetons de présence[2]. Si le nom de γερουσία[3], que l'on trouve quelquefois chez les historiens, s'applique à ce Conseil restreint, il pourrait faire présumer que ses membres devaient être avancés en âge, mais cette attribution n'est rien moins que certaine; il est possible que le mot de γερουσία s'applique à un autre collège sur lequel nous ne possédons d'ailleurs aucune indication.

Ici encore le Stratège était le premier magistrat de la ligue. D'abord il y en avait eu deux; plus tard, vingt ans après la restauration de la ligue achéenne, on se contenta d'un seul[4]. La nomination se faisait à Ægion, dans la session ordinaire du printemps[5]; mais on avait soin auparavant, pour assurer des protecteurs à l'association, de proclamer Stratèges Zeus, Apollon et Héraclès[6]. Les fonctions étaient annuelles, et la loi défendait qu'on en fût investi plusieurs années de suite[7]. On trouve cependant quelques exceptions à cette règle; surtout il arriva souvent que le même personnage fut renommé après un court intervalle. C'est ainsi qu'Aratus fut investi dix-sept

1. Polybe, l. II, c. 46, § 4 et 6; IV, 26 § 8; XXII, 12, § 6; XXVIII, 3, § 10; XXIX, 24, § 6; Plutarque, *Cléomène*, c. 25.
2. Polybe, l. XXII, c. 10, § 3.
3. Polybe, l. XXXVIII, c. 11, § 1.
4. Polybe, l. II, c. 43, § 1 et 2.
5. Sur les circonstances extraordinaires dans lesquelles Aratus fut élu Stratège à Sicyone, voy. Schœmann, dans ses Prolégomènes sur les Vies d'Agis et de Cléomène, p. XLIX.
6. Tite-Live, l. XXXII, c. 25.
7. Plutarque, *Aratus*, c. 24 et 30.

fois de cette dignité, et généralement élu de deux années l'une[1]. Comme chez les Étoliens, le Stratège n'était pas seulement le chef de l'armée; il présidait le conseil fédéral et les assemblées générales; il était aussi le garde du sceau[2], de façon qu'aucun instrument public ne pouvait être rédigé sans sa coopération. Le second magistrat était l'Hipparque, dont les attributions paraissent avoir été exclusivement militaires. Aussi, lorsque le Stratège mourait dans l'année, n'était-il pas remplacé par l'Hipparque, mais par le Stratège récemment sorti de charge[3]. Les commandants des divers corps d'armée avaient le titre d'Hypostratèges[4].

Un γραμματεύς ou Chancelier fédéral était adjoint au Stratège, pour le décharger d'une partie de ses fonctions[5]. Il y avait en outre un collège administratif, formé de dix Démiurges[6]. Ce nombre avait été fixé dans un temps où les dix villes purement achéennes, composaient toute la confédération. Plus tard, on ne crut pas devoir le changer; mais naturellement le droit d'élire les Démiurges ne resta pas borné aux villes qui l'avaient exercé d'abord. Quel était le mode d'élection en vigueur? dans quelle proportion les différents états y avaient-ils part? Nous l'ignorons. Sans doute, le Conseil pouvait aussi prendre l'avis de fonctionnaires autres que les Démiurges[7], mais sur ce point les renseignements nous font défaut. Toutes les charges étaient annuelles. L'âge exigé pour l'éligibilité ne pouvait être évidemment moindre que celui qui donnait accès aux assemblées générales, c'est-à-dire trente ans. Il y eut cependant des exceptions : Aratus n'avait pas plus de vingt-sept ans, lorsqu'il devint Stratège pour la première fois.

La ligue achéenne resta trente années environ réduite aux

1. Plutarque, *Aratus*, c. 24, 30 et 53; *Cléomène*, c. 15.
2. Polybe, l. IV, c. 7, § 10.
3. Polybe, XXXIX, c. 8, § 1.
4. Polybe, l. IV, c. 59, § 2; V, 94, § 2, et XXXIX, 11, § 2.
5. Polybe, l. II, c. 43, § 1.
6. Tite-Live, l. XXXII, c. 22, et XXXVIII, 3, où ces magistrats sont appelés *damiurgi civitatum*. Voy. aussi Plutarque, *Aratus*, c. 43. D'un passage de Tite-Live il résulte que les propositions étaient mises aux voix dans les assemblées par les Démiurges, non par le Stratège.
7. Polybe, l. XXII, c. 13, § 2; XXIII, 10, § 6 et XXXVIII, 11, § 4.

villes réellement achéennes d'origine. Les Sicyoniens s'y rattachèrent lorsqu'ils eurent réussi à renverser la tyrannie, malgré l'appui des Macédoniens. Ce fut Aratus, le libérateur de Sicyone, qui prit l'initiative de cette accession, afin d'entourer de plus de garanties la liberté reconquise, et ce fut lui encore qui, huit ans plus tard, après avoir chassé par un heureux coup de main la garnison macédonienne de Corinthe, ménagea à cette ville l'entrée dans la confédération. L'exemple de Corinthe fut suivi par Mégare, qui avait secoué aussi le joug de la Macédoine, par Trézène et par Epidaure. Dès lors, la ligue acquit une plus haute importance aux yeux de toutes les populations, qui s'étaient donné pour tâche de défendre avant tout contre les Macédoniens la liberté du Péloponnèse. Lydiadès, qui régnait alors à Mégalopolis, eut la généreuse pensée de résigner une autorité qu'il ne pouvait sauver que par la violence et l'aide de la Macédoine, et fit entrer lui-même cette ville dans la fédération[1]; acte patriotique qui fut imité à Argos par Aristomachos, deuxième du nom, à Hermioné par Xénon, à Phlionte par Cléonymos. D'autres villes encore parvinrent à chasser les garnisons macédoniennes, avec le secours des Achéens. Par ce moyen, l'Arcadie presque tout entière fut gagnée à la ligue, qui comprit alors plus de la moitié du Péloponnèse. L'Élide toutefois se tint en dehors, et inclina de préférence vers le parti des Étoliens. Telle fut aussi l'attitude de Sparte, et la Messénie, qui d'abord n'eut pas mieux demandé que de se rallier à la ligue achéenne, abandonna ce projet, pour ne pas se brouiller avec sa voisine[2]; mais plus tard, Sparte rajeunie par Cléomène se montra disposée à entrer dans la confédération, sous la condition, il est vrai, d'en être la tête dirigeante, prétention à laquelle résistèrent la majorité des Achéens, et surtout la classe opulente, dans la crainte fondée que le principat de Sparte n'amenât un bouleversement complet, non seulement dans les relations des états entre eux, mais aussi dans leurs constitutions inté-

1. Plutarque, *Aratus*, c. 30; Polybe, l. II, c. 44, § 5; cf. Schœmann, dans ses Prolégomènes aux *Vies d'Agis et de Cléom.*, p. XXXVI.
2. C'est du moins l'opinion de Pausanias, l. IV, c. 29, § 2.

rieures[1]. Pour échapper à ce danger, la faction des privilégiés, se sentant incapable de résister à Cléomène par ses propres forces, n'eut pas honte d'implorer la puissance contre laquelle la ligue, à son début, avait été surtout dirigée. Pour prix des secours qu'ils reçurent du roi de Macédoine, Antigone Doson, ils lui livrèrent la clef du Péloponèse, Acrocorinthos. Cléomène, après de vigoureux efforts, perdit la bataille décisive de Sellasie, et la Macédoine redevint l'arbitre de la Grèce[2], jusqu'au moment où Rome, dont les Achéens étaient devenus les auxiliaires dans sa lutte contre Persée, mit définitivement fin à l'empire des successeurs d'Alexandre, et devint elle-même maîtresse de la ligue en fait, sinon nominativement. Les nombreuses querelles qui dans la suite éclatèrent entre les différentes populations de la Grèce et les prétextes d'intervention qu'elles fournirent aux Romains offrent un spectacle aussi pénible que confus. Elles aboutirent à un résultat inévitable, que les provocations imprudentes des Achéens ne firent qu'accélérer, le rétablissement de l'ordre par la force. Après la destruction de Corinthe en 146, une commission de décemvirs fut envoyée de Rome, pour régler la situation des vaincus. La ligue achéenne fut supprimée, ainsi que les autres confédérations qui subsistaient encore, et les gouvernements démocratiques cédèrent partout la place à des timocraties. On contraignit les villes à vivre dans un complet isolement, en interdisant aux citoyens de chacune d'elles de posséder des biens-fonds sur le territoire des autres[3]. Polybe fut laissé en arrière, avec mission d'organiser le nouvel ordre de choses, et de parer à toutes les difficultés qui pouvaient surgir. Il parvint à établir un *modus vivendi* qui fut accepté comme un soulagement, après tant de luttes et de complications[4]. En général, le régime fait à la Grèce fut assez doux ; elle perdit la liberté, quand elle n'était plus en état de la défendre

1. Voy. Schœmann, *ibid.*, p. XXVI et suiv.
3. On voit dans Tite-Live (l. XXXII, c. 5) que les Achéens avaient pris l'engagement d'affirmer la fidélité de la ligue à Philippe par un serment renouvelé tous les ans.
2. Pausanias, l. VII, c. 16, § 9.
4. Polybe, l. XXXIX, c. 16.

et de s'en servir. Elle fut surveillée et mise en tutelle, elle ne tomba pas en esclavage. Rome laissa même revivre les fédérations des villes, lorsqu'elle eut reconnu qu'elles n'offraient plus de danger politique. Ce fut seulement au temps d'Auguste que la Grèce, redevenue l'Achaïe, fut réduite en province romaine, sous l'autorité d'un propréteur[1], ce qui n'empêcha pas que les cités les plus célèbres conservassent longtemps encore une situation exceptionnelle, et que, traitées comme villes libres et alliées, elles échappassent à une partie des charges dont les provinces étaient généralement tenues.

1. Mommsen, *Histoire romaine,* t. IV, p. 142 et suiv., trad. de Guerle.

# TRAVAUX DE L'ÉRUDITION FRANÇAISE

### RELATIFS AUX ANTIQUITÉS GRECQUES

#### RECUEILS PÉRIODIQUES

*Annales de l'Institut de correspondance archéologique de Rome*, Paris, in-8 et in-fol., publication remontant, ainsi que l'édition italienne (*Annali dell' Instituto*, etc.), à l'année 1829; se continue.

*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Études grecques*, Paris, Maisonneuve, in-8. Cette société, fondée en 1867, a joint à son Annuaire, depuis 1872, un recueil de monuments grecs in-4, dont 10 fasc. ont paru.

*Annuaire de la Faculté des lettres de Lyon*, Paris, Leroux, in-8, 1883 et années suivantes.

*Archives des Missions scientifiques et littéraires*, publiées sous les auspices du ministère de l'instruction publique et des beaux-arts, Paris, imprim. nation., in-8, paraît en livraisons irrégulières, dont la 1re date de 1850; 26 vol. jusqu'à ce jour.

*Athenæum français*, publication hebdomadaire, Paris, 1852-1856, in-4, continuée de 1856 à 1866 sous le titre de *Correspondance littéraire*.

*Bibliothèque de l'Ecole des hautes études*, sciences philologiques et historiques, Paris, Vieweg. Publication irrégulière dont il existe actuellement 62 livraisons in-8 et in-4.

*Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*, Paris, in-8 et in-4 ; 37 volumes ont paru.

*Bulletin de correspondance hellénique*, publiée par l'école française d'Athènes (Δελτίον Ἑλληνικῆς ἀλληλογραφίας), Athènes et Paris, Thorin, in-8. La 1re livraison date de 1877.

*Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, dirigé par MM. Ch. Daremberg et E. Saglio, 1er vol. (A-B), Paris, Hachette, 1877. En voie de publication.

*Dictionnaire de la Conversation et de la Lecture*, sous la direction de W. Duckett, 2e édition, Paris, Didot, 16 vol. in-8. — *Supplément au Dictionnaire de la Conversation*, 5 vol. in-8.

*Dictionnaire universel du XIXe siècle*, par P. Larousse, Paris, 1876, 16 vol. in-4.

*Encyclopédie des gens du monde*, publiée sous la direction de M. Schnitzler, 1833-1845, 22 vol. in-8.

*Encyclopédie du XIX^e siècle*, répertoire universel des sciences, des lettres et des arts, nouvelle édition, Paris, 1864, 55 vol. in-8.

*Encyclopédie moderne*, publiée sous la direction de M. L. Rénier et E. Carteron, Paris, Didot, 1861-1866, 30 vol. in-8, et 43 vol. avec le supplément.

*Gazette archéologique*, recueil de monuments pour servir à la connaissance et à l'histoire de l'art antique, publiée par J. de Witte et Fr. Lenormand. Paris, Lévy, in-4. Date de 1875, 6 livraisons par an, se continue.

*Gazette des Beaux-Arts*, Paris, 1859-1884, in-4, 2 vol. par an.

*Journal des savants* dont le 1er cahier remonte à 1665, et qui, sauf l'intervalle de 1792 à 1816, s'est prolongé régulièrement jusqu'à ce jour, publication mensuelle depuis 1816; la table de M. Cocheris (1 vol. in-4, 1860) comprend l'indication de tous les travaux qui ont paru de 1816 à 1858.

*Journal général de l'instruction publique*, Paris, Paul Dupont. Publication hebdomadaire de 1832 à 1883; se continue sous le nom de Revue de l'Enseignement secondaire.

*L'instruction publique*, revue des lettres, sciences et arts, dirigée par A. Blot, Paris, in-4. Publication hebdomadaire qui a commencé à paraître en 1872; se continue.

*Magasin encyclopédique de Millin*, Paris, 1795-1816, 112 vol. in-8.

*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, publiés par l'Ecole de Rome, Rome et Paris, Thorin, in-8. En voie de publication depuis 1881, 5 livr. par an, 4 vol. ont paru.

*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, in-4. La première série comprend 50 vol. 1717-1809. La deuxième série se continue depuis 1815 et se compose actuellement de 31 vol. auxquels s'ajoutent les Mémoires présentés à l'Académie par les savants étrangers, 15 vol., et les notices et extraits des manuscrits, 31 vol. Lors de la première organisation de l'Institut, l'ancienne Académie des inscriptions fut représentée par la *Classe de littérature et beaux-arts*, et par celle des *sciences morales et politiques*, qui ont produit chacune 5 volumes de mémoires. La table générale publiée en 1856 par MM. de Rozière et E. Châtel complète et remplace utilement celle qu'avait donnée L'Averdy en 1788. — *Comptes rendus des travaux de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, publiés par M. E. Desjardins de 1857 à 1884 et depuis par M. A. Tardieu, sous la direction du Secrétaire perpétuel. Paris, Durand et Picard, in-8. Publication trimestrielle.

*Mémoires de l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Caen*, in-8. Publication qui remonte à 1754, se continue, 1 vol. par an.

*Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1re série, 5 vol. in-4, publiés de 1796 à 1803 par la classe des sciences morales et politiques; 2e série, 16 vol. depuis 1837 jusqu'à ce jour, y compris les Mémoires des savants étrangers. — *Comptes rendus des travaux de l'Académie*, par M. Ch. Vergé, sous la direction de M. Mignet, 1842 à 1884; se continue de mois en mois.

*Mémoires de l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de*

*Belgique*, Bruxelles, in-4. L'Académie publie en outre un bulletin mensuel dont 53 volumes ont paru jusqu'à ce jour, et un annuaire qui en est à sa 50e année.

*Mémoires de la Société de Linguistique*, Paris, Vieweg, in-8. 8 vol. ont paru de 1868 à 1884.

*Muséon*, revue internationale, publiée par la Société des lettres et des sciences de Belgique. Louvain, Peeters, in-8. En voie de publication depuis 1882.

*Nouvelle Revue*, publiée par Mme Juliette Adam, Paris, in-8. En voie de publication depuis 1879, 24 livr. par an.

*Polybiblion, revue bibliographique universelle*, Paris, in-8. Publication mensuelle, remontant à 1868.

*Revue archéologique*, ou recueil de documents et de mémoires relatifs à l'étude des monuments et à la philologie de l'antiquité et du moyen âge, Paris, Leleux, Didier et Leroux, in-8. Paraît en livraisons mensuelles depuis 1842.

*Revue britannique*, publication mensuelle remontant à 1825 ; se continue.

*Revue contemporaine*, Paris, 1852-1869, in-8.

*Revue critique d'Histoire et de Littérature*, Paris, Vieweg et plus tard E. Leroux, in-8. Publication hebdomadaire dont le 1er fasc. date de 1866.

*Revue de l'Instruction publique supérieure et moyenne* en Belgique. Gand, Wagener, in-8. Publication mensuelle, 29 vol. ont paru depuis 1858.

*Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire ancienne*. Paris, Klincksieck, in-8, 1e série 1845-1847 ; la 2e série, n'a recommencé qu'en 1877. Paraît tous les deux mois.

*Revue des Cours littéraires*, Paris, Germer-Baillière, 1864-1869. Publication hebdomadaire, in-4.

*Revue des Cours publics*, sous la direction de M. Odysse Barot. Public. hebdom. in-4, fondée en 1854, remplacée en 1864 par la Revue des Cours littéraires.

*Revue des Deux-Mondes*, fondée en 1831, Paris in-8. Une table générale donne l'indication de tous les articles publiés de 1831 à 1874.

*Revue des questions historiques*, Paris, 1866-1885, in-8. Publication bi-mensuelle.

*Revue des Sociétés savantes*, Paris, 1854-1884, in-8. A cessé de paraître.

*Revue générale belge*, Bruxelles. Publication mensuelle.

*Revue germanique*, dirigée par Dolfus et Nefftzer, Paris, 1858-1865 in-8.

*Revue historique*, dirigée par G. Monod et G. Faniez, Paris, Germer-Baillière, in-8. Paraît tous les deux mois depuis 1876.

*Revue historique de Droit français et étranger*, publiée par Ed. Laboulaye, de Rosière et Dareste, 1852-1859, 15 vol. in-8, reprise sous le titre de *Revue de Législation ancienne et moderne, française et étrangère*, 1878-1876, puis sous celui de *Nouvelle revue historique de Droit français et étranger*, paraît tous les deux mois.

*Revue numismatique*, publiée par J. de Witte et Ad. de Longpérier, Paris, in-8, 1re série 1836-1855 ; 2e série, 1856-1877 ; la 3e série n'a recommencé qu'en 1883. 1 vol. par an.

*Revue politique et littéraire*, dirigée par M. E. Alglave, puis par M. E. Yung. Paris, Germer Baillière, in-4. Publication hebdomadaire, dont la 1re livraison date de 1871.

## LIVRES ET BROCHURES

About (E.). *Mémoire sur Egine*, Paris, 1854, in-8. Extrait des Archives des Missions scientifiques et littéraires.

Ameilhon (H. P.). *Hist. de la Navigation et du Commerce des Egyptiens sous les Ptolémées*, 1766, in-12.

— *Recherches sur l'exercice du Nageur chez les anciens*, dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t. XXXVIII.

— *Sur l'art du Plongeur chez les anciens.* (Ibid., t. XL, hist.).

— *Mémoire dans lequel on examine s'il est prouvé que les anciens aient connu le Télescope ou les Lunettes d'approche.* (Ibid. t. XLII.)

— *Sur la Métallurgie des anciens.* (Ibid., t. XLVI.)

— *Sur les Couleurs des anciens et sur les arts qui y ont rapport*, dans les Mémoires publiés par la Classe de Littérature et Beaux-Arts, t. I.

*Sur différentes espèces de Sparte dont il est parlé dans les auteurs anciens.* (Ibid., t. II.)

— *Sur la Pêche des anciens.* (Ibid., t. V.)

Ampère (J. J.). *La Grèce, Rome et Dante*, Paris, 1848, in-12 ; plusieurs fois réimprimé depuis.

Anville (J. B. Bourguignon d'). *Géographie ancienne abrégée*, Paris, 1768 et 1782, 3 vol. in-12, ou 1769, in-fol.

— Divers Mémoires sur des questions géographiques, dans la Collect. de l'Académie des Inscriptions, t. XXVI, XXVIII, XXXII, XXXIV et XXXV.

Arnould (E.). *De la Comédie d'Aristophane*, avec un appendice sur la reprise de quelques-unes de ses pièces, Paris, 1842, in-8.

Bader (Clarisse). *La Femme grecque*, Paris, 1872, 2 vol. in-8, réimprimé en 2 vol. in-12.

Bailly (J. S.). *Histoire de l'Astronomie ancienne et moderne*, Paris, 1775-1785, 4 vol. in-4. — *Lettres sur l'Atlantide*, 1879, in-8.

Banier (l'abbé A.). *Sur la durée du siège de Troie.* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t. VI.)

— *Les Argonautes, ou dissert. sur la conquête de la Toison d'or.* (Ibid., t. IX et XI.)

— *Nouvelles remarques sur le Stade d'Olympie comparé aux Cirques de Rome.* (Ibid., t. IX, hist.)

Bapst (Germain). *Les Métaux dans l'antiquité et au moyen âge. — L'Étain.* Paris, 1880, in-8.

Baret (Paul). *Essai historique sur la prononciation du grec*, Paris, 1877, in-8.

Barilleau (G.). *Inscription de Myconos sur la constitution de Dot.* (Bulletin de Correspondance hellénique, 1882.)

Barthélemy (l'abbé J.-J.). *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, Paris, 1788, 4 vol. in-4 avec atlas, très souvent réimprimé depuis. On y peut joindre *Numismatique du voyage d'Anacharsis*, publiée par Dumersan, Paris, 1835, 2 vol. in-8, et 1846, 1 vol. in-18.

— *Œuvres diverses*, publiées par Ste-Croix, 1798 et 1823, 2 vol in-8.

— *Essai d'une paléographie numismatique*. (Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t. XXIV.)

— *Sur le nombre de pièces qu'on représentait dans un même jour sur le théâtre d'Athènes*, ibid., t. XXXIX.

— *Sur une ancienne inscription grecque relative aux finances des Athéniens*, ibid., t. XLVIII.

Bataillard (P.). *Les anciens Métallurges en Grèce*, Paris, 1880. (Extrait des Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris.)

Batissier (L.). *Histoire de l'art monumental dans l'antiquité et au moyen âge*, Paris, 1860, in-8.

Baudelot de Dairval (Ch. C.). *Époque de la nudité des athlètes dans les jeux de la Grèce.* (Mémoires de l'Académie des inscriptions, t. I, hist.)

— *De la guerre des Athéniens contre les peuples de l'île Atlantide.* (Ibid., t. V, hist.)

Baudin (P. C. L.). *De l'Ostracisme.* (Mémoires publiés par la Classe des Sciences morales et politiques, t. III.)

Baunard (l'abbé Louis). *Quid apud Græcos de institutione puerorum senserit Plato*, Orléans, 1860, in-8.

Bayle (Pierre). *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1795-97, 2 vol. in-fol., et 1740, 4 vol. in-fol. L'édition la plus récente est celle de Beuchot, Paris, 1820, 16 vol. in-8. On y peut joindre le supplément de Chauffepied, Paris, 1750-56. 4 vol. in-fol.

Bazin (H.). *De la condition des Artistes dans l'antiquité grecque*, Paris, 1866, in-8.

Beaufils. *De Parasitis apud veteres*, Coutances, 1861, in-8.

Becq de Fouquières. *Les Jeux des anciens*, Paris, 1869, in-8.

— *Aspasie de Milet*, Paris, 1872, in-8.

Belley (l'abbé). *Sur une inscription d'Athènes contenant quelques particularités relatives au Gymnase public de cette ville.* (Mém. de l'Acad. des Inscriptions, t. XXIII hist.)

— *Sur les plus anciennes peuplades de la Grèce.* (Ibid., t. XXXI.)

— *Sur l'histoire et les monuments de la ville de Cyrène.* (Ibid., t. XXXVII.)

Benloew (Louis). *Les Sémites à Ilion ou la vérité sur la guerre de Troie*, Paris, 1864, in-8.

— *La Grèce avant les Grecs. Pélasges, Lélèges, Sémites, Ioniens.* Paris, 1877, in-8. Cf. d'Arbois de Jubainville, dans la Revue critique, 1877.

Bernardakis (A. N ). *De la quantité des métaux précieux et du chiffre des monnaies depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, 1875, in-8. (Extrait du Journal des Economistes.)

— *Les Banques dans l'antiquité*, 1881. (Ibid.)

Bertrand (Alex.). *Études de Mythologie et d'Archéologie d'Athènes à Argos*, Rennes, 1858, in-12.
— *De Fabulis Arcadiæ antiquissimis*, Paris, 1859, in-8.
— *Essai sur les Dieux protecteurs des héros grecs et troyens, dans l'Iliade*, Paris, 1859, in-8.
Beulé (Ern.). *An vulgaris Lingua apud veteres Græcos exstiterit*, Paris, Didot, 1853, in-8.
— *Les arts et la poésie à Sparte sous la législation de Lycurgue*, Paris, 1853, in-8, réimprimé dans des Études sur le Péloponèse.
— *L'Acropole d'Athènes*, Paris, Didot, 1853-54 et 1863, 2 vol. in-8.
— *Le fronton du Parthénon*, Paris, 1854, in-8.
— *Études sur le Péloponèse*, Paris, Didot, 1855, in-8.
— *Les temples de Syracuse*, Paris, 1856, in-8; extrait du Bulletin des Sociétés savantes.
— *La Statuaire d'or et d'ivoire*. Extrait de la Revue des Deux-Mondes, 1er février 1856.
— *Les Vases chinois et les Vases grecs*. (Ibid., 1er décembre 1856.)
— *Les Monnaies d'Athènes*, Paris, 1858, in-4.
— *L'Architecture au siècle de Pisistrate*, Paris, 1860, in-8.
— *Phidias*. (Revue des Deux-Mondes, 15 mars 1860, 15 mars 1861, et 15 mars 1862.)
— *Apelle*. (Ibid., 15 septembre 1863.)
— *De la Sculpture avant Phidias*, Paris, 1864, in-4. (Extr. de la Gazette des Beaux-Arts.)
— *Histoire de l'art grec avant Périclès*, Paris, 1870, in-8.
— *Fouilles et Découvertes, résumées et discutées en vue de l'histoire de l'Art*, Italie et Grèce, Afrique et Asie. Paris, 1873, 2 vol. in-8.
Biot (J.-B.). *Sur le zodiaque circulaire de Dendérah*. (Mém. de l'Acad. des Inscript. 2e sér., t. XVI.)
Blanchard (Elie). *De la religion des Voyageurs*. (Mém. de l'Acad. des Inscriptions, t. III, hist.)
— *Sur les Tribunaux établis à Athènes*. (Ibid., t. VII, p. 51.)
— *Sur l'origine et les fonctions des Prytanes et sur les Prytanées*. (Ibid., p. 57.)
— *Sur les Héliastes*. (Ibid., p. 68.)
— *Sur les Sybarites*. (Ibid., t. IX.)
— *Sur les Exorcismes magiques*. (Ibid., t. XII, hist., p. 49.)
— *Sur les Adoptions à Athènes*. (Ibid., p. 58.)
— *Sur les Pirates*. (Ibid., p. 75.)
— *Sur la ville de Mégare en Achaïe*. (Ibid., t. XVI.)
— *Des Imprécations publiques chez les Anciens*. (Ibid., t. XVI, hist.)
Block (De). *Etudes sur les inscript. sépulcrales des Grecs*. (Revue de l'instruction publ. en Belgique, 1882.)
Blouet (Al.). *Expédition scientifique de la Morée, architecture, sculptures, inscriptions et vues du Péloponèse, des Cyclades et de l'Attique*, recueillies

et dessinées par Al. Blouet et ses collaborateurs, Paris, 1831-1839, 3 vol. in-fol. (Voir 4 art. de Raoul Rochette, dans le Journal des Savants, 1850-1851.)

Bœckh (A.). *Économie politique des Athéniens*, traduite par Laligant, Paris, 1828, 2 vol. in-8.

Bœttiger (C. A.) *Sur les souliers à échasses des anciennes Grecques*, traduit par Fr. J. Bast, Paris, 1801, in-8. Extr. du Magasin encyclopédique de Millin.)

— *Sur les sacs appelés Ridicules et sur les poches*, trad. par Bast. (Ibid.)

— *Sur le Jardinage des anciens*, trad. par Bast. (Ibid.)

Boindin (Nicolas). *Sur la forme et la construction du Théâtre des Anciens*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. I.)

— *Sur les masques et les habits de théâtre des Anciens*. (Ibid., t. IV.)

Boissier (Gaston). *Les derniers travaux d'Archéologie grecque et romaine en France et à l'Étranger*, Paris, 1864, in-8.

— *Les origines du Roman grec*. (Revue des Deux-Mondes, 15 mars 1879.)

Boissonade (J.-F.). *Recueil d'articles et d'opuscules*, publié par M. Colincamp sous le titre de *Critique littéraire sous le premier Empire*, Paris ,1863, 2 vol. in-8.

Boissonade (G.). *Histoire de la Réserve héréditaire*, Paris, 1873, in-8. (Voir l. 1, c. 3.)

Boivin (Jean). *Les Vieillards d'Homère*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. II.)

— *Chronologie de l'Odyssée*. (Ibid.)

Bonnaffé (Edm.). *Les Collectionneurs de l'ancienne Rome*, Paris, 1867, in-12.

Bonamy (P. N.). *Sentiments des anciens philosophes sur la pluralité des Mondes*. (Mém. de l'Acad. des Inscriptions, t. IX.)

— *Sur la Bibliothèque d'Alexandrie*. (Ibid.)

Bonnel (Jos.). *La découverte des mouvements réels de la Terre dans l'astronomie grecque*, Lyon, 1876, in-8.

Bosc (E.). *Dictionnaire général de l'Architecture et des Antiquités chez les divers peuples*, Paris, 1880-1884, 4 vol. in-8.

Bouché-Leclercq. *Placita Græcorum de origine Generis humani collecta, digesta et explanata*, Paris, 1872, in-8.

— *Histoire de la Divination dans l'antiquité*, Paris, 1879-1882, 4 vol. in-8. Voir à l'art. *Curtius*.

Bougainville (J. P.). *Quels étaient les droits des Métropoles grecques sur les Colonies, et les devoirs des Colonies envers les Métropoles*. Paris, 1745, in-12.

— *Sur les Antiquités grecques du premier âge, et sur les premiers historiens de la nation grecque*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XXIX.)

Bougot (A.). *Philostrate l'ancien, une galerie antique de 64 tableaux*, introduct., traduct. et comment. Paris, Renouard, 1881, in-8.

Bouillon (Pierre). *Le Musée des Antiques*, Paris, Didot, 1811-1827, 3 vol. in-fol.

Boulenger (J. C.). *Opusculorum systema*, Lyon, 1621, 2 vol. in-fol.

Boutmy (E.). *Philosophie de l'Architecture en Grèce*, Paris, 1870, in-18.

Brandts (Victor). *Des opérations de Banque dans la Grèce antique*. (Muséon publié à Louvain, t. I.)
— *Propriété et Communauté dans le droit athénien*. (Ibid.)
— *Les formes juridiques de l'expropriation du sol dans l'ancienne Attique*. (Ibid. t. II.)
— *Les Sociétés commerciales à Athènes*. (Revue de l'Instruction publique belge, 1882.)
— *De la condition des travailleurs dans l'industrie athénienne*. (Ibid , 1883.)
Bréal (Michel). *De persicis nominibus apud scriptores græcos*, Paris, 1862, in-8.
— *Sur le déchiffrement des inscriptions cypriotes*. (Journal des Savants, août 1877.)
— *Un ancien texte de loi de la Crète*. (Ibid., août 1878, cf. Revue Archéologique, décembre 1878.)
Brédif (Léon). *L'Éloquence politique en Grèce*, Toulouse, 1879, br. in-8.
Breton (Ernest). *Pompeia décrite et dessinée*, Paris, 1855, gr. in-8.
— *Athènes décrite et dessinée*, Paris, 1862, gr. in-8.
Brunet de Presle (W.). *Recherches sur les Établissements des Grecs en Sicile*, Paris, Didot, 1845, in-8.
— *La Grèce depuis la conquête romaine*, Paris, Didot, 1859. (Collection de l'Univers pittoresque.)
— *Papyrus grecs du Musée du Louvre*, en collaboration avec M. Egger. (Notices et Extraits des Manuscrits, t. XVIII.)
Buchon (J. A.), *La Grèce continentale et la Morée*, Paris, 1844, in-12.
Budé (G.). *De Asse*, Paris, 1514, in-fol., et Venise, 1522, in-4.
Burette (J. P.). *Sur la Gymnastique des anciens*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. I, hist.)
— *Sur la Danse des anciens*. (Ibid., t. I.)
— *Sur la Sphéristique ou la Paume des anciens*. (Ibid., t. I).
— *Sur les Athlètes*. (Ibid., t. I.)
— *Sur le Pugilat*. (Ibid., t. I.).
— *Sur la Course*. (Ibid., t. III.)
— *Sur le Pentathle*. (Ibid., t. III.)
— *Sur la Musique des anciens*. (Ibid., t. IV, V, VIII, X, XIII, XV et XVIII.
Burigny (J. Lévesque de). *Histoire générale de la Sicile*, La Haye, 1745 2 vol. in-4.
— *Différence des traditions sur Hélène et sur la guerre de Troie*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XXIX, hist., p. 45.)
— *Sur les lettres missives des anciens*. (Ibid., t. XXXVIII.)
Burnouf (Emile). *Otf. Muller et les origines de la poésie athénienne*. (Revue des Deux-Mondes, 1er oct. 1866.)
— *Histoire de la Littérature grecque*, Paris, 1869, 2 vol. in-8.
— *Mémoires sur l'Antiquité*, l'âge de bronze, Troie, Santorin, Délos, Mycènes, le Parthénon, les Courbes, les Propylées, un faubourg d'Athènes, Paris, 1879, in-8.
Caffiaux, *de l'Oraison funèbre dans la Grèce païenne*, Valenciennes, 1861, in-8.

Caillemer (Exupère). *Des Institutions commerciales d'Athènes au siècle de Démosthène*. 1865, in-8.
— *Lettres de Change et contrats d'Assurance*. (Mém. de l'Acad. de Caen, 1865.)
— *Le Crédit foncier à Athènes*. Paris, Impr. Impér., 1866.
— *La restitution de la Dot à Athènes*. (Mém. de l'Acad. de Caen, 1867.)
— *La Propriété littéraire à Athènes*. Paris, Impr. Impér., 1868, in-8.
— *La Prescription à Athènes*. (Mém. de l'Acad. de Caen, 1869.)
— *Le contrat de Louage à Athènes*. (Ibid., 1869.)
— *Le contrat de Prêt à Athènes*. (Ibid., 1870.)
— *Le droit de Tester à Athènes*. (Annuaire de l'Assoc. pour l'encouragement des études grecques, 1870.)
— *Le contrat de Société à Athènes*. (Mém. de l'Acad. de Caen, 1872.)
— *Le contrat de Vente*. (Revue de Législation, 1870-72.)
— *Un titre de Fondation à Athènes*. (Annuaire des Etudes grecques, 1876.)
— *Les enfants nés hors mariage étaient-ils citoyens?* (Ibid., 1878.)
— *Le droit de Succession légitime à Athènes*. Caen et Paris, 1879, in-8.
— *La Naturalisation à Athènes*. (Mém. de l'Acad. de Caen, 1880.)
— *Note sur les Railways ou chemins à rainures dans l'antiquité*. (Mémoires lus à la Sorbonne, 1869.)
— *Sur l'Aréopage*. (Revue Critique, t. V.)
— *Analyse de la dissertation de Bielchowski sur les Syssities*. (Ibid., t. IX.)
— *Papyrus grecs du Louvre et de la Bibliothèque Impériale*. Paris, 1867.
Cambouliu. *Étude sur les Femmes d'Homère*. Toulouse, 1854, in-8, réimprimé en 1862, 1 vol. in-12.
Canaye (l'abbé de). *Recherches sur l'Aréopage*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. VII, hist.)
Capperonier (J. A.). *Recherches sur l'histoire et sur l'esclavage des Hilotes*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XXIII.)
Carapanos (Constantin). *Dodone et ses ruines*. Paris, Hachette, 1878, 2 vol. in-4, avec atlas.
Cartault (A.). *De causa Harpalica*. Paris, 1881, in-8.
— *La Trière athénienne*. Paris, 1881, in-8.
Casaubon (Is.). *De Satyrica Græcorum poesi et de Romanorum Satira*. Paris, 1665, et Halle, 1774, in-8.
Castets (F.). *Eschine l'orateur*. Nîmes, 1873, in-8.
— *Sophoclem æqualium suorum mores in tragœdiis imitatum esse contenditur*. Nemausi, 1873, in-8.
Cauvet. *Étude sur l'organisation de la Famille à Athènes*. (Revue de Législation, 1845.)
Caylus. *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines*. Paris, 1752-1767, 7 vol. in-4.
— *Sur quelques passages de Pline qui concernent les arts dépendant du dessin*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XIX et XXV.)
— *De l'amour des Beaux-Arts et de l'extrême considération pour ceux qui les cultivaient avec succès*. (Ibid., t. XXI.)

— *De l'Architecture ancienne.* (Ibid., t. XXIII.)
— *De la Sculpture et des Sculpteurs anciens selon Pline.* (Ibid., t. XXV.)
— *Sur le Papyrus.* (Ibid., t. XXVI.)
— *Réflexions sommaires sur les connaissances physiques des anciens.* (Ibid., t. XXVII.)
— *Les Boucliers d'Achille, d'Hercule et d'Énée.* (Ibid., t. XXVII.)
— *Sur la Peinture à l'encaustique.* (Ibid., t. XXVIII.)
— *Sur le bûcher d'Ephestion.* (Ibid., t. XXXI, hist.)
— *Sur le char qui porta le corps d'Alexandre.* (Ibid., t. XXXI, hist.)
Cerquand. *Quæstiones de Sapientibus Septem elucidatæ.* Strasb., 1853, in-8.
— *De l'Hospitalité grecque aux temps héroïques.* Strasb., 1853, in-8.
Chabanon (M. P. de). *Sur la Musique des anciens.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XXXV et XLVI.)
Chabas. *Études sur l'Antiquité historique d'après les sources égyptiennes et les monuments réputés préhistoriques,* 2e édit. Paris, 1873, in-8.
Chaignet (Et. Ad.). *De iambico versu,* utrum in græcarum tragœdiarum diverbiis iambicus versus cum modulatione et ad tibias cantatus sit, an nuda recitatione sine tibiarum concentu sit pronontiatus. Paris, 1862, in-8.
— *La Tragédie grecque.* Paris, 1877, in-18.
Champfleury (J. F. H.). *Histoire de la Caricature antique.* Paris, s. d., (1865) in-12; réimpr. en 1867 et 1877.
Champollion-Figeac. *Archéologie.* Paris, 1833, 2 vol. in-12. (Bibliothèque populaire publiée par Ajasson de Grandsagne.)
Chantre (Ern.). *L'âge de la Pierre et l'âge du Bronze en Troade.* Lyon, 1876, br. in-8.
Chardon de la Rochette. *Mélanges de Critique et de Philologie.* Paris, 1812, 3 vol. in-8.
Chasles (Philarète). *Études de l'Antiquité.* Paris, 1847, in-12.
Chassang (A.). *Histoire du Roman dans l'Antiquité grecque et latine, et ses rapports avec l'Histoire.* Paris, 1861, in-8 et in-12.
— *Du Merveilleux dans l'Antiquité* — Appollonius de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges, par Philostrate, et ses lettres. Paris, 1862, in-8.
— *Le Spiritualisme et l'Idéal dans l'art et la poésie des Grecs.* Paris, 1868, in-8.
Chastel (E.). *Destinées de la Bibliothèque d'Alexandrie.* (Revue Historique, 1876.)
Chauvet. *Mémoires sur Galien.* — *Ce que les anciens ont pensé du Travail, de la Gymnastique* etc. (Mém. de l'Acad. de Caen, 1858, 1861, 1867, 1868, 1873, 1875, 1876, 1879, 1882.)
Chipiez (Ch.). *Des origines et de la formation des Ordres grecs.* Paris, 1876, in-4.
Choiseul-Gouffier (Cte de). *Voyage pittoresque dans l'Empire ottoman, en Grèce, dans la Troade, les îles de l'Archipel et sur les côtes de l'Asie Mineure.* Paris, 1782-1820, 3 vol. in-folio ; réimpr. en 1832, 4 vol. in-8, avec atlas in-fol. (Cf. Letronne et Raoul Rochette. *Journal des Savants,* 1820 et 1826.)

— *Sur l'Hippodrome d'Olympie.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XLIX.)
Choisy (A.). *Études épigraphiques sur l'Architecture grecque.* Paris, 1884, in-4.
Chotard. *Le Périple de la mer Noire par Arrien.* Paris, 1860, in-8.
Clarac. *Musée de sculpture antique et moderne.* Paris, 1826-1855, 6 vol. in-8, avec atlas in-4.
— *Manuel de l'histoire de l'Art chez les anciens.* Paris, 1847-1849, 3 vol. in-12.
Clavier (Et.). *Digression sur les Pélasges*, à la suite de son édit. d'Apollodore. Paris, 1805, 2 vol. in-8.
— *Histoire des premiers temps de la Grèce.* Paris, 1809, 2 vol., et 1822, 3 vol. in-8.
— *Mémoire sur les Oracles des anciens.* Paris, 1818, in-8.
Clément (Félix). *Histoire abrégée des Beaux-Arts chez tous les peuples et à toutes les époques.* Paris, 1879, in-8.
Collignon (Max.). *De Collegiis Epheborum.* Paris, 1877, in-8.
— *Catalogue des vases peints de la Société archéologique d'Athènes.* Paris, 1878, in-8.
— *Manuel d'Archéologie grecque.* Paris, 1881, in-8.
— *Mythologie figurée de la Grèce.* Paris, 1883, in-8.
— *Stèle funéraire attique, représentant une scène de palestre.* (Bulletin de Correspond. hellénique, 1883.)
— *Course d'Apobate sur un bas-relief antique.* (Ibid.)
Coray (Adamantios). *Lettres inédites*, publiées par M. le marquis de Queux de Saint-Hilaire. Paris, 1877, in-8°.
Cousinéry (E.-M.). *Essai sur les Monnaies d'argent de la Ligue achéenne.* Paris, 1825, in-4.
— *Voyage dans la Macédoine.* Paris, 1831, 2 vol. in-4. Cf. Letronne, Journal des Savants, 1834 et 1835.
Croiset (Alfred). *De Personis apud Aristophanem.* Paris, 1873, in-8.
Croiset (Maurice). *De publicæ Eloquentiæ principiis apud Græcos in homericis carminibus.* Paris, 1874, in-8.
— *Des Idées morales dans l'éloquence politique de Démosthène.* Paris, 1874, in-8.
— *Essai sur la vie et les œuvres de Lucien.* Paris, 1882, in-8.
— *Études sur l'Iliade.* (Annuaire des Études grecques, 1884 )
Cucheval (V.). *Étude sur les Tribunaux athéniens et les Plaidoyers civils de Démosthène.* Paris, 1863, in-8.
Curtius (Ernest). *Histoire grecque*, trad. sous la direction de A. Bouché-Leclercq. Paris, 1880-1882, 5 vol. in-8, avec atlas.
Dansin. *De mercenariis Militibus apud antiquas Græciæ civitates.* Paris, 1857, in-8.
Daremberg. *De l'État de la Médecine au temps d'Homère.* (Revue archéol., 1865.)
— *De l'État de la Médecine entre Homère et Hippocrate.* (Ibid., 1868.)

Daremberg et Saglio. *Dictionnaire des Antiquités grecques et latines*. Paris, 1873-1884. 9 fascicules publiés.

Dareste (Rod.). Préfaces et Notes des *Plaidoyers* de Démosthène. (4 vol. in-16, 1875 et 1879.)

— *Explication d'une inscription hypothécaire découverte à Spata*. (Bulletin de Correspondance Hellénique, 1879.)

— *Le Droit criminel athénien* (Annuaire des Études grecques, 1878.)

— *Le χρεωφυλάκιος dans les villes grecques*. (Bulletin de Correspond. Hellén., 1882.)

— *Les Testaments des philosophes grecs*. (Ann. des Études grecques, 1882.)

— *Le Système électoral des lois de Platon*. (Ibid., 1883.)

David (Émeric). *Classement chronologique des sculpteurs grecs les plus célèbres*. S. l. s. d., in-8.

Decharme (P.). *Recueil d'Inscriptions inédites de Béotie*. Paris, 1868, in-8.

Dehèque (F.-D.). *Traduction de l'Anthologie grecque*, avec une introduction et des notes. Paris, 1863, 2 vol. in-12.

— Deux *Rapports* faits au nom de la Commission française d'Athènes sur les travaux des membres de cette école. Paris, 1864 et 1865, in-4.

Delambre. *Histoire de l'Astronomie ancienne*. Paris, 1817, 2 vol. in-4.

Delorme (S.). *Les Hommes d'Homère*. Paris, 1861, in-8.

Deschanel (E.). *Les Courtisanes grecques, Sappho et les Lesbiennes*. (Revue des Deux-Mondes, 15 juillet 1847.)

— *Études sur Aristophane*. Paris, 1878, in-12.

Desdevises du Désert. *Géographie ancienne de la Macédoine*. Paris, 18[illegible] in-8.

Desjardins (Abel). *L'Esclavage dans l'Antiquité*. Caen, 1857, in-8, br.

Desjardins (Albert). *Les Plaidoyers de Démosthène*. Paris, 1862, in-8.

— *Condition civile de la Femme chez les Athéniens*. (Mémoires des Sociétés Savantes, 1865.)

Deslandes (A.-P. Boureau). *Essai sur la Marine des anciens et particulièrement sur leurs vaisseaux de guerre*. Paris, 1768, in-12.

Desmaze (Ed ). *Études et souvenirs helléniques*, 1re partie. Paris, 1879, in-8.

Dethier (Ph.-A.). *Études archéologiques*. Constantinople, 1881.

Deville (A.). *Verrerie antique*. Paris, 1884, in-4 avec planche.

Ditandy. *Parallèle d'un épisode de l'ancienne poésie indienne avec des poèmes de l'antiquité classique*. Paris, 1856, in-8.

Driou (Alfred.). *L'Antiquité pittoresque*. Limoges, 1874, 3 vol in-12.

Droysen. *Histoire de l'Héllenisme*, trad. sous la direction de A. Bouché-Leclercq. Paris, 1883 et 1884, 2 vol. in-8.

Dubois (Marcel). *De Co insula*. Paris, 1884, in-8.

— *Les Ligues étolienne et achéenne*. Paris, 1884, in-8.

Du Camp (Maxime). *L'emplacement de l'Ilion d'Homère, d'après les plus récentes découvertes*. Paris, br. in-8.

Dugas-Montbel. *Histoire des poésies homériques*, dans les Mém. de l'Académie des Inscript., 2e série, t. XII ; réimpr. avec de nombreux développements en tête de la traduction d'Homère. 1831, et 1828-1833.

Dugit. *De Insula Naxo*. Paris, 1868, in-8.

— *Étude sur l'Aréopage athénien*. Paris, 1868, in-8.

Dujon (E.). *Études sur Cadmus*. Lyon, 1882, in-8.

Dumas (J.-B.). *Des Secours publics chez les Anciens*. Paris, Everat, 1813, in-8.

Dumont (Albert). *De plumbeis apud Græcos Tesseris*. Paris, 1870, in-8.

— *Essai sur la chronologie des Archontes athéniens postérieurs à la 122e olympiade et sur la succession des Magistrats éphébiques*, Paris, 1870, in-8, cf. Le tableau dressé par M. E. Ruelle, dans l'Annuaire des Études grecques, et les suppléments publiés par A. Dumont (Archives des Missions scientif. et littér., 1873, et Revue archéologique, 1876) et par M. Homolle (Bulletin de Correspondance hellénique.) On peut lire aussi un article de M. Geffroy. (Revue des Deux-Mondes, 15 déc. 1870.)

— *La population de l'Attique*. (Journal des Savants, 1871.)

— *Inscriptions céramiques de Grèce*. Paris, 1870, in-8. (Archives des Missions scientif. et littér., 2e série, t. VI.)

— *Rapport sur un voyage archéologique en Thrace*. (Ibid.) Cf. E. Ruelle, dans l'Annuaire des Études grecques, 1873.

-- *Mélanges archéologiques*. Paris, 1872, in-8.

— *Vases peints de la Grèce propre*. (Journal des Savants, 1874.)

— *Essai sur l'Éphébie attique*. Paris, 1875-1876, 2 vol. in-8.

— *Rapport à l'Académie des Inscriptions*, au nom de la Commission des Écoles d'athènes et de Rome sur les travaux de ces deux écoles pendant l'année 1883, in-4.

Dumont et Chaplain (J.). *Les Céramiques de la Grèce propre*, 1re part., vases peints. Paris, 1881 et 1882, in-4.

Dupuis (C.-Fr.). *Sur les Pélasges*. (Mémoires de la Classe de Littérature et Beaux-Arts, t. II.)

Dupuy (Ant.). *De Græcis Romanorum amicis aut præceptoribus*. Brest, 1880, in-8.

Dureau de la Malle (C.-A.). *Poliorcétique des Anciens*, ou de l'attaque et de la défense des places, avant l'invention de la poudre. Paris, 1819, in-8. (Voir un art. de Letronne, dans le Journal des Savants. 1820.)

— *Examen des causes qui chez les Grecs et chez les Romains durent s'opposer au développement de la population, et en favoriser l'accroissement dans l'Empire persan*. (Mém. de l'Académie des Inscriptions, t. XIV, 2e série.)

Duruy (V.). *Histoire des Grecs*, depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête romaine. Paris, nouvelle édit., 1883, 2 vol. in-8.

— *Histoire des Romains*. Paris, 1878-1884, 7 vol. in-8.

Dussaulx (Jean). *De la passion du Jeu*, depuis les temps anciens jusqu'à nos jours. Paris, 1779, in-8.

Dutens (Louis). *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes*. Paris, 1766, 1776 et 1812, 2 vol. in-8, et Londres, 1796, in-4.

Dyer. *Ancienne Athènes*, 1872.

Egger (Émile). *Essai sur l'histoire de la Critique chez les Grecs*. Paris, 1849, in-8.

— *Mémoires de Littérature ancienne*. Paris, 1862, in-8.

— *Mémoires d'Histoire ancienne et de Philologie*. Paris, 1863, in-8.

— *Études historiques sur les Traités publics chez les Grecs et chez les Romains*. Paris, 1866, in-8.

— *Étude sur le Meurtre politique chez les Grecs et chez les Romains*, in-4. (Mém. de l'Académie de Turin, 1866.)

— *Un Ménage d'autrefois*. Paris, 1867, in-12 (conférence à l'asile de Vincennes.)

— *Mémoire sur quelques fragments inédits de l'orateur Hypéride*. (Mém. de l' Acad. desInscript., t. XXVI, 2e série.)

— *Les derniers jours de l'Éloquence athénienne*. Démosthène, Eschine, Hypéride. (Revue des Cours littéraires, 10 juillet 1869.)

— *De l'idée de l'Histoire dans l'antiquité grecque*. (Revue Européenne, 1869.)

— *L'Hellénisme en France*. Paris, 1869, 2 vol. in-8.

— *Moralité des légendes dramatiques de la Grèce*. (Revue des Cours littéraires, 14 mai 1870.)

— *Notes sur quelques documents relatifs à l'Économie domestique et aux denrées alimentaires en Égypte sous les Ptolémées*. (Comptes rendus de l'Acad. des Sciences, 1870.)

— *Des mots qui, dans la langue grecque, expriment le Commandement et la Supériorité*. (Comptes rendus de l'Acad. des Inscript., 1870.)

— *Des principales Collections d'Inscriptions grecques, publiées depuis un demi siècle, et en particulier du Corpus Inscriptionum græcarum*. (Journal des Savants, 1871.)

— *Rapports* faits au nom de la Commission de l'École française d'Athènes, sur les travaux de cette école, de 1869 à 1874. Paris, 1872 et 1874, in-4.

— *Sur le genre de drame appelé Satyrique*. (Annuaire des Études grecques, 1873.)

— *Des documents qui ont servi aux anciens historiens grecs*. (Ibid., 1875.)

— *Callimaque considéré comme Bibliographe*. (Ibid., 1876.)

— *Des conditions anciennes de l'Histoire, comparées à ses conditions dans les temps modernes*. (Revue politique et littéraire, 17 janvier 1877.)

— *Note sur une inscription inédite de Dodone*, sentence d'absolution portée par des juges étrangers. (Journal des Savants, 1877.)

— *Histoire de l'Éloquence à Athènes*. (Revue polit. et littér., 20 déc. 1877.)

— *Les Économiques d'Aristote, question de propriété littéraire*. (Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux, 1879, et Mém. de l'Acad. des Inscript., 2e série, t. XXX, 1re part.)

— *Socrate et le dialogue socratique*. (Annuaire des Études grecques, 1879.)

— *Histoire du Livre depuis ses origines jusqu'à nos jours*. Paris, 1880, in-12.

Eichoff. *Hésiode*, 1825, in-4.

Eichthal (Gust. d'). *Le site de Troie selon Le Chevalier ou selon M. Schliemann*. (Annuaire des Études grecques, 1874; voir un article de M. Vidal-Lablache, avec la reponse de M. d'Eichthal, ibid., 1875.)

Eschenburg. *Manuel de Littérature classique ancienne*, trad. par C. F. Cramer. Paris, an X, 2 vol. in-8.

Falconnet (Camille). *Sur ce que les anciens ont cru de l'Aimant*. (Mémoires de l'Acad. des Inscript., t. IV.)

— *Sur J. de Dondis, auteur d'une horloge singulière*, et à cette occasion sur les anciennes horloges. (Ibid., t. XX.)

Fauriel (C.-C.). Compte rendu par M. E. Egger, dans le Journal général de l'Instruction publique, du cours professé à la Sorbonne par M. Fauriel sur les *questions homériques*. Cf. l'analyse que M. E. Talbot a donné à son tour de ce compte rendu, dans l'Annuaire des Etudes grecques, 1880.

Filleul (E.). *Histoire du siècle de Périclès*. Paris, 1873, 2 vol. in-8. (Voir un compte rendu de M. G. Perrot, dans la Revue critique, 1873, p. 361.)

Filon (A.). *Histoire de la Démocratie athénienne*. Paris, 1854, in-8.

Floret. Recherches historiques sur cette question : *La Noblesse chez les Grecs formait-elle dans l'État un corps de citoyens distinct et séparé*. (Mém. de l'Académie de Toulouse, t. IV.)

Fontenelle. *Réponse à l'histoire des Oracles*. Strasbourg, 1807-1808, 2 vol. in-8.

Fortia d'Urban. *Homère et ses écrits*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., 2e série, t. XII.)

— *Essai sur l'origine de l'Écriture*, sur son introduction en Grèce et son usage jusqu'à Homère. Paris, 1832, in-8.

Foucart (Paul). *Mémoire sur un décret inédit de la Ligue arcadienne*. (Mém. présentés par divers savants à l'Acad. des Inscript., 2e série, t. VIII, 1re part.)

— *Ruines et histoire de Delphes*. Paris, 1865, in-8.

— *De Collegiis scenicorum artificum apud Græcos*. Paris, 1873, in-8.

— *Sur la tribu appelée* προεδρεύουσα. (Annuaire des Etudes grecques, 1876.)

— *Fragment inédit d'un décret de la Ligue achéenne*.(Revue Archéologique, avril 1876.)

— *Sur l'authenticité de la loi d'Evégoros, citée dans la Midienne*. (Revue de Philologie, avril 1877.)

— *Mémoire sur les Colonies athéniennes*. Paris, 1878, in-4.

— *Comptes des Trésoriers des richesses sacrées*. (Bulletin de correspondance hellénique, janvier 1878.)

— *Inscriptions choragiques d'Athènes*. (Ibid., janvier 1878.)

— *Décret du conseil des Cinq-Cents*. (Revue archéologique, 1878.)

— *Mélanges d'Épigraphie grecque*, 1re et 2e partie. Paris, 1878-1882, in-8.

— *Consécration de deux esclaves à Poseidon.* (Bulletin de correspond. hellén., 1879.)
— *Inscription d'Orchomène.* (Ibid., 1879-1881.)
— *L'arsenal de Philos*, contrat pour la construction de la Scénothèque à Zéa. (Ibid., 1882.)
— *Fragment d'inventaire de la Marine athénienne.* (Bulletin de correspond. hellén., 1883.)
— *Décret des Amphictyons de Delphes.* Ibid. — Voy., pour le complément, l'art. Lebas.
Fourmont (Etienne). *Examen du sentiment ordinaire sur la durée du siège de Troie.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. V, hist.)
— *Réflexions sur l'Origine des anciens peuples.* Paris, 1747, 2 vol. in-4.
Fraguier (l'abbé). *De l'ancienneté de la Peinture.* (Mém. de l'Acad. des Inscript. t. I, hist.)
— *Examen d'un passage de Platon sur la Musique.* (Ibid., t. III, hist.)
— *Réflexions sur les Dieux d'Homère.* (Ibid., t. III.)
— *Mémoire sur la vie orphique.* (Ibid., t. V.)
Fréret (Nic.). *Sur les Prodiges rapportés dans les anciens.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. IV.)
— *L'origine du jeu des Échecs.* (Ibid., t. V, hist. p. 250.)
— *Sur l'ancienneté et l'origine de l'art de l'Équitation dans la Grèce.* (Ibid., t. VII.)
— *Sur la généalogie de Pythagore*, et sur l'usage chronologique que l'on en a tiré pour déterminer l'époque de la guerre de Troie. (Ibid., t. XIV.)
— *Sur l'origine et le mélange des anciennes nations*, et sur la manière d'en étudier l'histoire. (Ibid.)
— *Sur quelques points de technique de la Chronologie grecque.* (Ibid., t. XVIII, hist.)
— *Sur le peu d'accord des observations faites jusqu'à présent pour déterminer la latitude d'Athènes.* (Ibid.)
— *Sur les deux Déluges ou inondations d'Ogygès et de Deucalion.* (Ibid., t. XXIII.)
— *Sur les Mesures longues des anciens.* (Ibid., t. XXIV.)
— *Sur le rapport des Mesures grecques et des Mesures romaines.* (Ibid.)
— *Observations sur plusieurs époques de la Chronique de Paros.* (Ibid. t. XXVI.)
— *Sur les causes et sur quelques circonstances de la Condamnation de Socrate.* (Ibid., t. XLVII.)
— *Sur l'origine et l'ancienne histoire des premiers habitants de la Grèce.* (Ibid., t. XLVII, voy. aussi, t. XXI.)
Les œuvres de Fréret ont été publiées en 1796, en 20 vol. in-18.
Furgault (N.). *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, revu et augmenté par Boinvilliers. Paris, 1824, in-8.
Fustel de Coulanges. *Polybe ou la Grèce conquise par les Romains.* Paris, 1858, in-8.

— *La Cité antique*. Paris, 1864, in-8 ; plusieurs fois réimprimé depuis.
— *Recherches sur le tirage au Sort appliqué à la nomination des Archontes athéniens*. (Revue historique de Droit, 1879, cf. un article de M. L. Havet, dans la Revue de Philologie, 1880.)
— *Essai sur la Propriété à Sparte*. Paris, 1881. (Extrait des Mémoires de l'Académie des Sciences morales.)
— Article *attica Respublica*, dans le Dictionnaire de Daremberg et Saglio.
Gaffarel (Paul). *Eudoxe de Cyzique et le Périple de l'Afrique dans l'antiquité*. Besançon, 1873, br. in-8. (Mémoires de la Société d'Emulation du Doubs.)
— *Les Grecs et les Romains ont-ils connu l'Amérique?* (Revue de géographie, t. XI, 1881.)
Gail (J. B.). *Sur la signification du mot* ἱερόν *et autres analogues*. (Mémoires de l'Académie des Inscriptions, 2e sér., t. V, hist., p. 43.
— *Sur Olympie*. (Ibid., p. 48.)
Garnier (l'abbé). *Sur les lois militaires des Grecs*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XLV.)
Gaudin, duc de Gaëte. *Réflexions philosophiques sur la Législation de Solon et le gouvernement d'Athènes*. (Mém. de la Classe des Sciences morales et politiques.)
Gauldrée-Boilleau. *L'Administration militaire dans l'antiquité*. Paris, 1871, in-8.
Gautier de Sibert. *Idées religieuses, civiles et politiques des anciens peuples, relatives à la Chevelure et à la Barbe*. (Mém. de l'Académie des Inscriptions, t. XL, hist., p. 13.)
Gebhart (Em.). *De varia Ulyssis apud veteres poetas persona*. Paris, 1860, in-8.
Gédoyn (l'abbé). *Des plaisirs de la table chez les Grecs*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. III, hist.)
— *Sur les courses de Chevaux et de Chars en usage dans les jeux olympiques*. (Ibid., t. VIII et IX.)
Geinoz (l'abbé). *Sur l'Ostracisme*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XII.)
— *Sur l'origine des Pélasges*, avec une histoire de leurs migrations. (Ibid., t. XIV et XVI.)
Gérard (Jacob). *Traité élémentaire de Numismatique ancienne, grecque et romaine*, composé d'après celui d'Eckhel. Paris, 1825, in-8.
Géraud (H.). *Essai sur les Livres dans l'antiquité, particulièrement chez les Romains*. Paris, 1840, in-8.
Gesner (Mathias). *Socrate et l'Amour grec*, traduit du latin en français, par A. Bonneau. Paris, 1877, in-8.
Gévaert (Fr.-Aug.). *Histoire et théorie de la Musique de l'antiquité*. Gand, 1875-1880, 2 vol. in-8. Voir à ce sujet un article de M. Ém. Ruelle dans la Revue et Gazette musicale, 1875.
Gide (Paul). *Étude sur la condition privée de la Femme dans le droit ancien et moderne*. Paris, 1867 et 1884, in-8.
Gilliéron. *L'Iliade et les plaines de Troie*. Neufchâtel, 1878, br., in-4.

Girard (J.). *De Megarensium ingenio*. Paris, 1854, in-8.
— *Des caractères de l'Atticisme dans l'éloquence de Lysias*. Paris, 1854, br. in-8.
— *Un procès de Corruption chez les Athéniens*, Démosthène dans l'affaire d'Harpale. Paris, 1862, br. (Extrait de la Revue Nationale.)
— *Thucydide*. Paris, 1869 et 1885, in-12.
— *Le Sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*. Paris, 1869, in-8, réimprimé depuis en 1 vol. in-12.
— *Études sur la Poésie grecque*. Paris, 1885, in-12.
— *Dodone et ses ruines*. (Revue des Deux-Mondes, 15 févr. 1879.)
— *Rapport de la Commission des écoles d'Athènes et de Rome*, sur les travaux de ces deux écoles, pendant l'année 1877-1878. (Comptes rendus de l'Acad. des Inscript., 1879.)
— *Études sur l'Éloquence attique*. Paris, 1874 et 1883, in-12.
Girard (Paul). *Catalogue descriptif des ex-voto à Esculape*, découvert récemment à l'Acropole. (Bulletin de Correspondance hellénique, 1878.)
— *L'Héraion de Samos*. (Ibid., 1880.)
— *De Locris Opuntiis*. Paris, Thorin, 1881, in-8.
— *L'Asclépéion d'Athènes*. Paris, 1802, in-8. Voir à ce sujet un art. de M. Haussoullier, dans la Revue archéologique, 1882.
— *Inscriptions de Samos*. (Bulletin de Correspond. hellénique, 1882.)
— *Aristophon d'Azénia*. (Annuaire des Etudes grecques, 1883.)
Giraud (Ch.). *Du droit de Succession à Athènes*. (Revue de législat., t. XVI, 1842.)
— *Du Droit grec*. (Journal des Savants, déc. 1875.)
Goguel. *Commerce d'Athènes après les guerres Médiques*, 1866.
Goguet (A. J.). *De l'origine des Lois, des Arts et des Sciences chez les anciens peuples*. Paris, 1758, 3 vol. in-4 ; réimpr. en 1768 et en 1820, 3 vol. in-8.
Gosselin (P. F. J.). *Recherches sur le principe, les bases et l'évaluation des différents systèmes métriques de l'antiquité*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., 2^e^ série, t. VI.)
Goulley de Bois-Robert. *Sur les anciens poètes bucoliques de la Sicile*, et sur l'origine des instruments à vent qui accompagnaient leurs chansons. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. V, hist.)
Gourcy (l'abbé de). *Par quelles causes et par quels degrés les lois de Lycurgue se sont-elles altérées jusqu'à ce qu'elles aient été anéanties*. Paris, 1758, in-8.
Grandsard. *De homericis Mulieribus*. Strasbourg, 1859, in-8.
Graux (Ch.). *Études sur l'ancienne musique grecque*. (Revue critique, 1875.)
— *L'Encre à base métallique dans l'antiquité*. (Revue de philologie, janvier 1880.)
Gréard (Oct.). *Morale de Plutarque*. Paris, 1866, in-8 ; réimprimé depuis in-12.
Grenier. *De Descriptionibus apud Homerum*. Paris, 1858, in-8.
— *Idées nouvelles sur Homère*. Paris, 1861, in-8.

Gros. *Étude sur l'état de la Rhétorique chez les Grecs*. 1835, Paris, in-8.
Guardia. *De ortu Medicinæ apud Græcos progressuque per philosophiam*. Paris, 1855, in-8.
Guasco (l'abbé de). *De l'usage des Statues chez les anciens*. Bruxelles, 1868, in-4.
Guérin (V.). *Études sur l'île de Rhodes*. Paris, 1856, in-8.
— *Description de l'île de Pathmos et de l'île de Samos*. Paris, 1856, in-8.
Guichard (Claude). *Funérailles des Romains, Grecs et autres nations anciennes et modernes*. Lyon, 1581, in-4.
Guichard. *Mémoires militaires sur les Grecs et les Romains*. Lyon, 1760, 2 vol. in-8.
Guigniaut (J. D.). *De la Théogonie d'Hésiode*. Paris, 1835, in-8.
Guillemin (J. J.). *De Coloniis Urbibusque ab Alexandro et successoribus ejus in Asia conditis*. Paris, 1847, in-8.
Guiraud. *De la condition des Alliés* dans la première confédération athénienne. (Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, 5ᵉ année )
Guizot (G.). *Ménandre*, étude historique et littéraire sur la Comédie et la Société grecques. Paris, 1855, in-12 et in-8.
Guys (P. A.). *Voyage littéraire de la Grèce*, 1776, 2 vol. in-12, et 1783, 4 vol. in-8, avec une lettre de M. de Chénier, sur la danse grecque.
Hancarville (P. fr. H. d'). *Antiquités étrusques, grecques et romaines*. Naples, 1766, 4 vol. in-fol., et Paris, 1785-1788, 5 vol. in-4.
— *Veneres et Priapi uti observantur in gemmis antiquis*, 1771, 2 vol. in-4.
— *Recherches sur l'origine, l'esprit et les progrès des Arts dans la Grèce*. Londres, 1785, 3 vol. in-4.
Hanriot. *Geographia Græcorum antiquissima*, qualis ab Homero, Hesiodo, Æschylo tradita, ab Hecatæo digesta et concinnata fuerit. Paris, 1853, in-8.
*Recherches sur la topographie des Dèmes de l'Attique*, Paris, 1853, in-8.
Hardion (J.). *Discours sur les bergers de Théocrite*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. IV.)
— *Sur l'origine et les progrès de la Rhétorique dans la Grèce*. Ibid., t. IX, XV, XVI, XIX et XXI.
Hardy (E.). *L'art de la Guerre chez les anciens*. Paris, 1880, in-8.
Haussoulier (Ch.). *La Vie municipale en Attique*, essai sur l'organisation des dèmes au ɪvᵉ siècle. Paris, 1883, in-8.
Hauvette-Besnault. *De Archonte Rege*. Paris, 1885, in-8.
— *Les Stratèges Athéniens*. Paris, 1885, in-8, et divers articles dans le Bulletin de Correspondance hellénique.
Havet (E.). *De Homericorum poematum origine et unitate*. Paris, 1843, in-8.
— *De la Rhétorique d'Aristote*. Paris, 1843, in-8, réimpr. en 1846.
— *L'art et la prédication d'Isocrate*. (Revue des Deux Mondes, 1858), réimprimé en tête du discours d'Isocrate sur l'Antidose, texte et traduction par Aug. Cartelier. Paris, 1862, in-8.
— *Le Christianisme et ses origines*, t. I, l'Hellénisme. Paris, 1872, in-8.

Hérauld (Desiderius Heraldus). *Observationes ad jus atticum et romanum.* Paris, 1650, in-fol.

Heeren. *De la Politique et du Commerce des peuples de l'antiquité*, trad. par W. Suckau. Paris, 1830-1844, 7 vol. in-8.

Herder. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'Humanité*, trad. par Edgar Quinet. Paris, 1834, 3 vol. in-8.

Hérelle (Q.). *Socrate et l'éducation athénienne.* Vitry-le-François, 1880, in-8.

Heuzey (L.). *Un palais grec en Macédoine.* Paris, 1872, in-8.

— *Recherches sur les Lits antiques*, considérés particulièrement comme formes de sépulture. Paris, 1873, in-4.

— *Le Calendrier thessalien*, d'après une nscription découverte à Armyro. Paris, s. d., in-8.

— *Reconnaissance archéologique d'une partie du cours de l'Érigon et des ruines de Stobi.* Paris, 1873, in-8.

— *Le Parthénon de Néopolis*, dans les Monuments publiés par l'Association des Études grecques, n° 4.

— *Une chaussure antique à inscription grecque.* Paris, 1878, in-8.

— Deux Rapports, au nom de la Commission des écoles d'Athènes et de Rome, sur les travaux de ces deux écoles pendant les années 1880 et 1882. (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions.)

— *Le mont Olympe et l'Acarnanie.* Paris, 1860, in-8.

Heuzey et Daumal. *Mission archéologique de Macédoine.* Paris, 12 livr. in-4, 1864-1874.

Hignard (H.). *Des hymnes homériques.* Paris, 1865, in-8.

— *Sur les poèmes homériques.* Lyon, 1866, in-8.

Hild (J. A.). *Aristophanes impietatis reus.* Vesontione, 1880, in-8.

Hinstin (G.). *Les Romains à Athènes avant l'empire.* Paris, 1877, in-8.

— *De Piræo Athenarum propugnaculo.* Paris, 1877, in-8. (Voir à ce sujet un article de M. Perrot, dans la Revue Critique, 1877.)

Hittorf et L. Zanth. *Architecture antique de la Sicile.* Paris, 1871, in-fol.

— *Restitution du temple d'Empédocle à Sélinonte*, ou architecture polychrome des Grecs. Paris, 1851, in-4, avec atlas in-fol.

— *Recueil des monuments de Ségeste et de Sélinonte*, suivi de recherches sur l'origine et le développement de l'architecture religieuse des Grecs. Paris, 1870, in-4, avec atlas in-fol.

— Voir aussi plus bas l'art Stewart.

Homolle (Th.). *Les fouilles de Délos*, dans les Monuments publiés par l'Association des Études grecques, n° 7 et 8.

— *La Confédération des Cyclades au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.* (Bulletin de Correspondance hellénique, 1880.)

— Un grand nombre d'articles dans le même Recueil et dans la Revue Archéologique.

Horoy (C. A.). *Des rapports du Sacerdoce avec l'Autorité civile à travers les âges.* Paris, 1883, 2 vol. in-8.

Houssaye (Henry). *Histoire d'Alcibiade et de la république Athénienne,*

depuis la mort de Périclès jusqu'à l'avènement des trente tyrans. Paris, 4e édit., 1874, 2 vol. in-18.
— *Athènes, Rome, Paris*, l'histoire et les mœurs. Paris, 3e édit., 1879, in-18.
— *Mémoire sur le nombre des citoyens d'Athènes* au ve siècle avant l'ère chrétienne. (Annuaire des Études grecques, 1882.)
— *La loi agraire à Sparte*. Ibid., 1884.
— *L'Ostracisme à Athènes*. (Revue des Deux Mondes, 15 fév. 1883.)
Huet (P.-D.). *Histoire du Commerce et de la Navigation des anciens*. Paris, 1716, in-12, et Lyon, 1723, in-8.
Huit (Ch.). *De priorum Pythagoræorum doctrina et scriptis*. Paris, 1873, in-8.
— *Platon à l'Académie*. (Annuaire des Études grecques, 1881; cf. 1882 et 1883.)
— *L'Enseignement dans la Grèce antique*. (Revue d'enseignement, 1880.)
— *Les Voyages de Platon et les rapports philosophiques entre la Grèce et l'Orient*. (Comptes rendus de l'Académie des Sciences morales et politiques, 1883.)
Humboldt (Alex. de). *Cosmos. Essai d'une description physique du monde*, trad. par Faye et Galuski. Paris, 1846-1859, 4 vol. in-8. Voir le t. II, 2e partie, ch. I-III.
Isambert. *Guide en Orient*. Paris, 1873, in-12.
Jal (A.). *Archéologie navale*. Paris, 1840, 2 vol. gr. in-8.
Jannet (Claudio). *Les Institutions sociales et le Droit civil à Sparte*. Paris, 1873, in-8.
Jarry. *De Pueris apud antiquos poetas*. Douai, 1868, in-8.
Jaubert (J.). *La décadence d'Athènes*. Toulon, 1883, in-8.
Joubert Léo. *Léèna, histoire athénienne. — La mort d'un Dieu, Épiménides de Crète*, Contes antiques. Paris, 1867, in-18.
Jubainville (d'Arbois de). *Premiers habitants de l'Europe*. Paris, 1877, in-8.
Jullien (Bernard). *De quelques points des Sciences dans l'Antiquité*, Paris, 1854, in-8.
Jurien de la Gravière. *La Marine des anciens* : 1re part., la Bataille de Salamine et l'Expédition de Sicile; 2e part., la Revanche des Perses, les tyrans de Syracuse. Paris, 2 vol. in-8.
— *Les Campagnes d'Alexandre* : 1re part., le drame macédonien ; 2e part., l'Asie sans maître ; 3e part., l'héritage de Darius ; 4e part., la conquête de l'Inde et le voyage de Néarque ; 5e part., le démembrement de l'Empire, 5 vol. in-8. Les articles recueillis dans ces deux ouvrages avaient paru dans la Revue des Deux-Mondes des 1er février, 15 mars, 1er mai, 15 mai, 15 juin et 15 octobre 1879; 1er février, 1er mars, 1er et 15 juillet 1882.
Koutorga (de). *Essai sur la Tribu de l'antiquité*, trad. du russe par Chopin, 1839.
— *Essai histor. sur les Trapézites ou banquiers d'athènes*, précédé d'une notice sur la distinction de la propriété chez les Athéniens. Paris, 1859, in-8. (Comptes rendus de l'Académie des Sciences morales et politiques.)

— *Recherches critiques sur l'histoire de la Grèce pendant la période des guerres Médiques.* Paris, 1861, in-4.

— *Examen de la dissertation de Bentley* sur l'authenticité des lettres de Thémistocle. Paris, 1861, in-4.

— *Éclaircissements généraux sur les familles sacerdotales chez les Grecs.* (Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions.)

La Barre (L.-F.-J de). *Éclaircissements sur l'histoire de Lycurgue.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. VIII.)

— *Sur les places destinées aux jeux publics dans la Grèce,* et sur les courses qu'on faisait dans ces places. (Ibid., t. IX.)

— *De l'auteur de la Théogonie,* et des écrivains qui ont passé pour être plus anciens qu'Homère et qu'Hésiode. (Ibid., t. XVI.)

Labarte (J.). *Recherches sur les peintures en émail dans l'antiquité et au moyen âge.* Paris, 1866, in-4.

— *Quel nom l'or émaillé a-t-il reçu des Grecs dans une haute antiquité?* Paris, 1866, in-4.

Laborde (comte de). *Athènes aux XV*[e]*, XVI*[e] *et XVII*[e] *siècles.* Paris, Renouard, 1854, 2 vol. in-8. (Voir deux articles de Vitet dans le Journal des Savants, 1855.)

Lacroix (Louis). *Iles de la Grèce,* dans l'Univers pittoresque. Paris, 1853, in-8.

Lafaye (G.). *De Poetarum et Oratorum certaminibus.* Paris, 1883, in-8.

Lafite (M.). *Des doctrines pédagogiques de Plutarque.* Strasbourg, 1848, in-8.

Lagneau (Gust.). *Les Ligures.* Paris, 1856, in-8.

Lallier (R.). *De la condition de la Femme dans la famille athénienne,* au v[e] et au iv[e] siècle. Paris, 1875, in-8.

— *Le procès du Phormion.* Étude sur les mœurs judiciaires d'Athènes. (Annuaire des Études grecques, 1878.)

Lambin (E.). *Ajax,* étude grecque. Paris, 1879, in-16.

La Nauze (L. de). *Sur les Chansons de l'ancienne Grèce.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. IX.)

— *De la loi des Lacédémoniens qui défendait l'entrée de leur pays aux étrangers.* (Ibid., t. XII.)

— *Sur la différence des Pélasges et des Hellènes.* (Ibid., t. XXIII.)

— *Idées générales de la géographie d'Hérodote.* (Ibid., tome XXXVI.)

Lantoine (H.). *Cléon le démagogue.* (Revue historique, 1878.)

Lapaume. *De l'authenticité des poèmes d'Homère.* Dijon, 1850, in-8.

Laporte du Theil. *Recherches sur les Thesmophories.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XXXIX.)

— *Sur les Fêtes carnéennes.* (Ibid.)

— *Sur les différentes Fêtes instituées chez les Grecs en l'honneur de Pallas.* (Ibid.)

Larcher. *Sur les Fêtes des Grecs omises par Castellanus et Meursius.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XLV.)

— *Sur l'Archontat de Créon*, (ibid.)
— *Sur Phidon, roi d'Argos*, où l'on concilie la chronique de Paros avec la chronique d'Eusèbe. (Ibid., t. XLVI.)
— *De l'Ordre équestre chez les Grecs.* (Ibid., t. XLVII.)
Larocque (Jean). *La Grèce au temps de Périclès*. Paris, 1882, in-18.
Lasteyrie. *Mémoire sur l'Electrum*. Paris, 1868, in-8.
Lauraguais (comte de). *Dissertation sur l'Ostracisme*. Paris, an VI, in-8.
Laurent (F.). *Histoire du Droit des gens*. Tome II, *la Grèce*. Paris, 1831, in-8.
Lebas (Phil.). *Sur l'utilité qu'on peut retirer de l'Epigraphie pour l'intelligence des auteurs anciens*. Paris, 1829, in-4.
— *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce par la Commission de Morée*. Paris, 1835-1842, 5 vol. in-8.
— *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*, avec le concours d'Eug. Landron, architecte. Paris, 1836-1842, travail continué par MM. Waddington et Foucard. 85 liv. in-4 et 23 in-fol. ont paru jusqu'à ce jour.
— *Restitution et explication des inscriptions grecques de la grotte de la Vipère, à Cagliari*. Paris, 1840, in-8.
Lebas et Chéron. *L'Asie Mineure*, depuis les temps les plus reculés, jusqu'à la bataille d'Ancyre en 1402. Paris, 1842, in-8.
Lebeau (J. L.). *Sur le Margitès d'Homère*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XXIX, hist.)
— *Sur le vrai dessein d'Aristophane dans la comédie intitulée* Ἐκκλησιάζουσαι. (Ibid., t. XXX.)
— *Sur le Plutus d'Aristophane* et sur les caractères assignés par les Grecs à la Comédie moyenne. (Ibid.)
— *Sur les Parasites des dieux dans l'antiquité*, avec quelques observations sur les Parasites du théâtre. (Ibid., t. XXXI, hist.)
— *Sur les Tragiques Grecs*, allusions prouvées par l'histoire ou fondées sur des conjectures. (Ibid., t. XXXV.)
Lebègue (J. A.). *Recherches sur Délos*. Paris, 1876, in-8.
— *De oppidis et portibus Megaridis ac Boeotiæ in Corinthiaci sinus littore sitis*. 1876, in-8.
Le Breton (G.). *La Céramique polychrome, à glaçures métalliques dans l'antiquité*. Rouen, 1883, in-8.
Lechevalier (Constantin Koliadès). *Voyage de la Propontide et du Pont-Euxin*. 1800, 2 vol. in-8.
— *Voyage de la Troade*. 1800, 1 vol. in-8, et 1803, 3 vol. in-4.
— *Ulysse-Homère*, ou du véritable auteur de l'Iliade et de l'Odyssée. 1829, in-fol.
Legrand de Laleu (L. A.). *Dissertation historique et politique sur l'Ostracisme et le Pétalisme*. Paris, an VIII, in-8.
Lemaitre (Raoul). *De la disposition des rameurs sur la Trière antique* (Revue archéologique, 1883.)

Lenormand (Ch.). *Cur Plato Aristophanem in convivium induxerit.* Paris, 1838, in-4.
— *Élite des Monuments céramographiques*, en collaboration avec M. de Witte. Paris, 1844-1861, 4 vol. de texte et 4 vol. de planches, in-4.
— *Trésor de Numismatique et de Glyptique.* Paris, 1836-1850, 5 vol. in-fol.
Lenormand (Fr.). *La Monnaie dans l'antiquité.* Paris, 1875-1879, 3 vol in-8.
— *Monnaies et Médailles.* Paris, 1883, in-8.
— *Monographie de la voie sacrée éleusinienne et de ses souvenirs.* Paris, 1864, in-8.
— *Les antiquités de la Troade* et l'histoire primitive des contrées grecques, Paris, 1877, in-4.
— *Les premières civilisations*, études d'Histoire et d'Archéologie : Archéologie préhistorique. Paris, 1874, 2 vol in-12.
Lerminier (E.). *Histoire des Législateurs et des Constitutions de la Grèce antique.* Paris, 1862, 2 vol. in-8.
Leroy (J. D.). *Sur la Marine des anciens.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., XXVIII.) Voir aussi les mémoires publiés par la Classe de Littérature et Beaux-Arts, t. I et III.
— *La Marine des anciens peuples*, expliquée et considérée, par rapport aux lumières qu'on a pu en tirer pour perfectionner la marine moderne. Paris, 1877, in-8.
— *Les Navires anciens*, considérés par rapport à leurs voiles et à l'usage qu'on en pourrait faire dans notre marine. Paris, 1783, in-8.
Letronne. *Œuvres complètes*, publiées par M. E. Fagnan. Paris, 1881-1885, 6 vol. in 8 : 1re série, Égypte ancienne; 2e série, Géographie et Cosmogonie; 3e série, Archéologie et Philologie. Le dernier volume contient une table des mémoires qui pour diverses causes n'ont pu être publiés à nouveau.
Lévêque (Ch.) *La science du Beau.* Paris, 2 vol. in-8, 2e édit., 1872.
— *Les mélodies grecques.* (Journal des savants. 1879.)
Lévesque (P. Ch.). *Sur les trois poètes tragiques de la Grèce.* (Mém. publiés par la classe de Littérature et Beaux-Arts, t. 1.)
— *Sur Aristophane.* (Ibid.)
— *Sur les progrès successifs de la Peinture chez les Grecs.* (Ibid.)
— *Sur Homère.* (Mém. publiés par la Classe des Sciences morales et politiques, t. II.)
— *Sur les mœurs et les usages des Grecs au temps d'Homère.* (Ibid.)
— *Sur Hésiode.* (Ibid., t. II)
— *Sur la constitution de la république de Sparte.* (Ibid., t. III.)
— *Sur la constitution de la république d'Athènes.* (Ibid., t. IV.)
— *Sur le retour des Argonautes par le Nord.* (Ibid., t. IV.)
— *Examen de la Pharmaceutrie ou magicienne de Théocrite.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., 2e série, t. III.)
— *Etudes de l'histoire ancienne et de celle de la Grèce; de la constitution d'Athènes et de celle de Sparte.* Paris, 1811, 5 vol. in-8.

Loiseleur. *Les Crimes et les Peines dans l'antiquité et dans les temps modernes*. Paris, 1863, in-16.

Longpérier (A. de). *Œuvres* réunies par G. Schlumberger : Antiquités grecques, romaines et gauloises, mémoires publiés de 1838 à 1883. Paris, 1884, 5 vol. in-8.

Loriot (E.). *Mémoire sur la restauration du Parthénon*. Paris, 1881, in-8.

Lambroso. *Recherches sur l'économie politique de l'Egypte sous les Lagides*. Turin, 1872, in-8.

Luynes (duc de). *Métaponte*. Paris, 1833, in-fol., avec le concours de J. Debacq.

— *Choix de médailles grecques*. Paris, 1840, in-fol.

— Divers mémoires, dans les Annales de l'Institut de correspondance archéologique de Rome.

Mably (de). *Observations sur les Grecs*. Genève, 1749, in-12, réimprimé avec des changements sous le titre de *Observations sur l'histoire de la Grèce*, 1766.

Magnin (Ch.) *Les origines du Théâtre ;* t. I (le seul publié) : les Origines du théâtre antique. Paris, 1838, in-8.

— *Histoire des Marionnettes en Europe depuis l'antiquité*, Paris, 1852, in-8.

Maignien. *An Aristophanes populi fautorum, philosophorum oratorumque inimicus fuerit*, Lyon, 1839, in-8.

Maizeroy (Joly de). *De l'art des Sièges*, et des machines des anciens, 1778, in-8.

— *Tableau général de la Cavalerie grecque* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XLI.)

Mallay (E). *Études sur l'Antiquité :* Athènes, Rome, l'architecture, les travaux publics, les artistes et les artisans. Clermont-Ferrand, 1880, in-8.

Mallet (Q). *La Propriété foncière à Sparte*. (Revue de l'Instruction publique Belge, Gand, 1879.)

— *De la Politique dans Euripide*. (Ibid.)

Mamet (H.). *De Insula Thera*. Paris, 1875, in-8.

Martès (J. de) *La Grèce ancienne et moderne*. Tours, nouv. édit., 1882, in-8.

Martha (Jules). *Inscription de Spata, contrat de vente à Réméré*. (Bulletin de Correspondance hellénique, avril et mai 1877.)

— *Inscript. de Rhodes, donation au profit d'une communauté d'Éranistes*. (Ibid., 1880.)

— *L'Archéologie* ; ouverture du Cours des antiquités grecques et latines. Montpellier, 1880, in-8.

— *Le Sacerdoce égyptien*. Paris, 1881, in-8.

Martin (Alexandre). *Les doctrines pédagogiques des Grecs*. Paris, s. d., in-18.

Martin (S. A.). *Histoire de la condition des Femmes chez les peuples de l'antiquité*. Paris, 1838, in-8.

Martin (Th. H.). *Études sur le Timée de Platon*. Paris, 1841, 2 vol. in-8.
— *Histoire des Sciences physiques dans l'antiquité*. 1849, 2 vol. in-8.
— *Examen d'un mémoire posthume de M. Letronne et de cette question :* la circonférence du globe terrestre avait-elle été mesurée exactement avant les temps historiques? (Revue Archéologique, 1851.)
— *Les longs jours et les longues nuits dans le pays des Lestrigons, suivant Homère*. (Ibid.)
— *Histoire des hypothèses astronomiques qui admettent la sphéricité de la terre*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., 1879.)
— *La Vie future*. Paris, 1856, in-12; réimprimé en 1858 et en 1870.
— *Comment Homère s'orientait*. Paris, 1858, in-4.
— *Mémoire sur la Cosmographie grecque à l'époque d'Homère et d'Hésiode*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., 2e série, t. XXVII.)
— *Traditions homériques et hésiodiques sur le séjour des morts*. (Annuaire des Études grecques, 1878.)
— *Sur les hypothèses astronomiques des Grecs et des Romains*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XXX.)
Massieu (l'abbé). *Sur les boucliers votifs*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. II.)
— *Sur les serments des anciens*. (Ibid., t. I. et IV.)
— *Sur les Hespérides*. (Ibid., t. III.)
— *Sur les Gorgones*. (Ibid.)
— *Sur le mot* ἰσόψηφος. (Ibid. t. V, hist.)
— *Sur les jeux isthmiques*. (Ibid.)
Mathon de la Cour. *Dissertation sur les causes et les progrès de la décadence des lois de Lycurgue*. Paris, 1767, in-8.
Matter (J.). *De la protection accordée aux Sciences, aux Belles-Lettres et aux Arts chez les Grecs*. Strasbourg, 1817, in-4.
Mauduit (A. F.). *Découvertes dans la Troade*. Paris, 1840-1846, 4 part. in-4. (Voir dans le Journal des Savants, 1840, trois articles de Raoul-Rochette.)
Maury (A.). *La Terre et l'Homme*. Paris, 1857, in 12. (Voir chap. VII-XI).
— *Histoire des Religions de la Grèce antique*. Paris, 1857-59, 3 vol. in-8.
— *Rapport sur l'état des études archéologiques en France* de 1867 à 1870, Paris.
— *Associations religieuses chez les Grecs*. (Journal des Savants, 1874.)
Meiners (Chr.). *Histoire de l'origine, du progrès et de la décadence des Sciences chez les Grecs et chez les Romains ;* trad. par Laveaux et Chardon de la Rochette, Paris, 1799, 2 vol. in-8.
— *Recherches historiques sur le Luxe chez les Athéniens ;* trad. par Solvet, Paris, 1823, br., in-8.
Mélot (A.). *Dissertation où l'on examine si les Grecs ont fait le commerce avec les îles Britanniques avant l'expédition de J. César?* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XVIII.)

Ménard (Léon). *Sur les Miroirs des anciens.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XXXIII, hist.)

Ménard (Louis). *De sacra poesi Græcorum.* Paris, 1860, in-8.

— *De la Morale avant les philosophes.* Paris, 1860, in-8.

Ménard (René). *La Vie privée des anciens.* Illustré de nombreux dessins par Sauvageot. Paris, 1883, 4 vol. in-8.

Mersan (du). *Éléments de Numismatique*, dans la Bibliothèque populaire publiée par Ajasson de Grandsagne. Paris, 1824, in-18.

Mesnard (Paul-Louis). *De la Comédie chez les Grecs.* 1832, Paris, in-4.

Meunier (Francis). *De Homeri vita quæ sub Herodoti nomine circumfertur Herodoto omnino abjudicanda.* Paris, 1857, in-8.

Mézières (Alfred). *De fluminibus Inferorum.* Paris, 1853, in-8.

Michaud (N.). *Pauca de Bibliothecis apud veteres quum publicis tum privatis.* Nancy et Paris, 1877, in-8.

Miller (E.). *Mélanges de Philologie et d'Épigraphie.* Paris, 1876, in-8.

— *Plan stratégique de l'Iliade.* (Journal des Savants, 1883.)

Millin (A. L.). *Introduction à l'étude des Monuments antiques.* Paris, 1796 et 1826, in-8.

— *Monuments antiques inédits.* Paris, 1802-1804, 2 vol. in-4.

— *Dictionnaire des Beaux-Arts.* Paris, 1806, 3 vol. in-8.

— *Description des Peintures et des Vases antiques vulgairement appelés étrusques.* Paris, 1808-1810, in-fol. (Voir plus haut aux public. périodiques l'art. Magasin Encyclopédique.)

Mionnet (Th. E.). *Description des Médailles antiques, grecques et romaines.* Paris, 1806-37, 17 vol. in-8.

Mondot. *De Hesiodi theogonia.* Toulouse, 1835, in-4.

— *Dissertation sur les ouvrages et le siècle d'Hésiode.* In-4.

Mongez (Ant.). *Dictionnaire des Antiquités*, dans l'Encyclopédie méthodique. 1786-94, 5 vol. in-4, et 2 vol. de pl.

— *Sur les Types de monnaies comparés à ceux des médailles.* (Mém. de la Classe de Littérature et Beaux-Arts, t. II.)

— *Sur les Harangues attribuées par les écrivains anciens aux orateurs*, sur les masques antiques et sur les moyens que l'on a cru avoir été employés pour se faire entendre de tous les spectateurs. (Ibid., t. V.)

— *Sur l'emploi du Chanvre dans l'antiquité et dans le moyen âge.* (Ibid.)

— *Sur le Bronze des anciens.* (Ibid., t. V, et dans les Mém. de l'Acad. des Inscript., 2e sér., t. VIII.)

— *Sur les Masques des Anciens.* (Ibid., 2e sér., t. I, hist. et t. III, hist.)

— *Sur les Instruments d'Agriculture des Anciens.* (Ibid., t. II et III.)

— *Sur les Poteries antiques de couleur rouge.* (Ibid., t. III, hist.)

— *Sur le Citrus et le Thyon des Anciens.* (Ibid., hist.)

— *Sur les Meules de moulins employées par les anciens et les modernes.* (Ibid., t. III.)

— *Sur les Habillements des anciens.* (Ibid., t. IV).

— *Sur les graines de quelques végétaux qui ont été prises pour étalons de poids par les Anciens.* (Ibid., t. V.)
— *Sur les Signaux des Anciens.* (Ibid.)
— *Sur la chasse aux petits quadrupèdes.* (Ibid., t. VII, hist.)
— *Sur l'art du Monnayage chez les anciens et les modernes.* (Ibid., t. IX.)
Monin (Hipp.). *La longueur du Méridien d'après Ératosthène.* (Revue de Géographie, t. I, 1877.)
Montesquieu. *Esprit des lois.* (Voir l. IV, ch. v; l. V, ch. v; l. VI, ch. v; l. XI, c. II.)
Montfaucon (Dom Bernard de). *L'Antiquité expliquée et représentée en figures.* Paris, 1719-1724, 15 vol. in-fol. avec le suppl.
— *Sur la plante appelée Papyrus*, sur le papier d'Égypte, sur le papier de coton et sur celui dont on se sert aujourd'hui. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. VI.)
— *Palæographia græca*, sive de ortu et progessu litterarum græcarum. Paris, 1708, in-fol.
Morel (A.) *Histoire de la sagesse et du goût*, depuis les plus anciens temps de la civilisation grecque jusqu'à Socrate. Paris, 1864, in-8.
Morillot (André). *De l'Éloquence judiciaire à Athènes.* Paris, 1874, in-8.
Moy (L.). *Étude sur les Plaidoyers d'Isée.* Paris, 1876.
Motte (A.). *Le Prêt à Sparte.* (Revue de l'Instruction publique Belge, Gand, 1883.)
Mourier (A.) et Deltour (F.). *Catalogue et analyse des Thèses françaises et latines admises par les Facultés des lettres.* Paris, 1883.
Moutlet (Félix). *Les Origines du Chœur.* Toulon, 1882, in-8.
Muller (Otf.). *Manuel de l'archéologie de l'Art;* trad. par P. Nicard, 1830 et 1835, 3 vol. in-18. (Collect. des manuels Roret.)
— *Histoire de la Littérature grecque ;* trad. par Hillebrand. Paris, 1883 et 1884, 3 vol. in-12.
Muret (P.). *Cérémonies funèbres de toutes les nations.* Paris, 1675, in-12.
— *Traité des Festins des anciens.* Paris, 1682, in-12.
Mylonas. *Deux tablettes judiciaires inédites.* (Bulletin de Correspondance hellénique, 1883.)
Nicolaïdès d'Athènes. *Topographie et Stratégie de l'Iliade.* Paris, 1867, in-8. (Voir l'article de E. Miller, Journal des Savants, 1883.)
Nicolas (B.). *De ingenio et fortuna Græcarum apud Thracas Coloniarum.* Paris, 1862, in-8.
Niebuhr. *Histoires tirées des temps héroïques de la Grèce.* Hambourg, 1842, in-8, ouvrage traduit en français par Mme Koch.
Oberlin (Jer. J.). *De veterum ritu condendi mortuos.* Strasbourg, 1757, in-4.
Ozanam (Fr.). *De frequenti apud veteres poetas heroum ad inferos descensu.* Paris, 1839, in-8.
Papadopoulo-Vretos. *Sur le Pilima* ou espèce de feutre dont les anciens se servaient pour la confection de leur armes défensives, retrouvé et proposé

pour l'usage des armées modernes, 1843. (Mémoires présentés à l'Acad. des Inscript. par les Savants étrangers, t. I.)

Paparigopoulos (C.). *Histoire de la Civilisation hellénique.* Paris, 1878, in-8.

— *La Grèce et l'Égypte aux temps préhistoriques.* (Bull. de Correspondance hellénique, 1882.)

— Plusieurs autres articles dans le même recueil.

Paroz (J.). *Histoire universelle de la Pédagogie.* Paris, 5e édit., 1883, in-18

Pastoret (marquis de). *Histoire générale de la législation des anciens peuples.* Paris, 1817-1837, 11 vol. in-8. (Voir dans le Journal des Savants, 1817, 1825, 1826 et 1829, une série d'articles de Raynouard).

Patin. *Études sur les Tragiques grecs.* Paris, 1841-1843, 3 vol. in-8, réimpr. en 4 vol. in-12.

Pauw (Corn. de). *Recherches sur les Grecs,* Berlin et Utrecht, 1766 et 1788, 2 vol. in-8.

Perrot (Georges). *Essai sur le Droit public d'Athènes.* Paris, 1867, in-8.

— *L'éloquence politique et judiciaire à Athènes.* Paris, 1873, in-8. (Voir à ce sujet les articles de M. A. Dumont, dans la Revue des Deux-Mondes 1er juin 1873; de M. Caillemer, dans la Revue critique, 1873, et de M. Gidel, dans la Revue de l'Instruction publique, 1873.)

— *Excursion à Troie.* (Annuaire des Etudes grecques, 1874.)

— *Mémoires d'Archéologie, d'Épigraphie et d'Histoire.* Paris, 1875, in-8.

— *Sur l'île de Thasos.* Paris (Archives des Missions), in-8.

— *Le commerce des Céréales en Attique au IVe siècle avant notre ère.* (Revue historique, 1877.)

— *Les études d'Archéologie classique depuis Winckelmann jusqu'à nos jours.* (Revue des Deux-Mondes, 1er août, 1880.)

— Rapport de la Commission des écoles d'Athènes et de Rome sur les travaux de ces deux écoles pendant l'année 1881. (Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.)

Perrot et Chipiez. *Histoire de l'Art dans l'Antiquité.* Paris, 1882-1884, in-8, 3 vol. ont paru.

Petau (Denys). *De doctrina temporum.* Paris, 1627, 2 vol. in-fol.

— *Rationarium temporum.* Paris, 1633-1634, 2 vol. in-12.

Petit de Julleville. *Quomodo Græciam tragici poetæ descripserint.* Paris, 1868, in-8.

— *L'École d'Athènes au IVe siècle après J.-C.* Paris, 1866, in-8.

— *Histoire de la Grèce avant la domination romaine,* 2e édit. Paris, 1879, in-8.

— *Histoire de la Grèce sous la domination romaine.* Paris, 1875, in-8. Cf. Revue historique 1876, 2e livr.

Petit (Samuel). *Leges atticæ.* Paris, 1635, et Leyde, 1642, in-4.

Pierron (Alexis). *Histoire de la Littérature grecque,* avec un appendice bibliographique, 8e édit. Paris, 1878, in-12.

Petit-Radel (L.-C.-F.). *Sur l'origine du fondateur d'Argos*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., 2e sér., t. II).

— *Sur les Bibliothèques anciennes et modernes*. Paris, 1819, in-8.

— *Examen de la véracité de Denys d'Halicarnasse*, de l'authenticité des sources de son récit, concernant l'établissement des colonies pélasgiques en Italie, et des causes qui leur firent déserter cette contrée. Paris, 1821, in-8.

— *Examen analytique et tableau comparé des Synchronismes de l'histoire des temps héroïques de la Grèce*. Paris, 1827, in-4.

— *Recherches sur les Monuments cyclopéens* et description de la collection de modèles en relief composant la galerie pélasgique de la bibliothèque Mazarine. Paris, 1841, in-8.

Pouqueville. *Voyage en Grèce*. Paris, 1820-1822, 5 vol. in-8. (Voir l'analyse de cet ouvrage par Letronne, dans le Journal des Savants, 1828, et dans le Bulletin universel des sciences de Férussac, 1826.)

— *Histoire et description de la Grèce*, dans la collection de l'Univers pittoresque, de Didot. Paris, 1835, in-8.

Prou (Victor). *Les Théâtres d'automates en Grèce, au IIe siècle avant l'ère chrétienne*, d'après les Αὐτοματοποιητικά *d'Héron d'Alexandrie*. Paris, 1881, in-4. (Mémoires présentés par plusieurs Savants, à l'Acad. des Inscript., 2e sér., t. IX). On peut lire à ce sujet un article de M. H. Weil, dans le Journal des Savants, 1882.

— *Mémoires sur la* Χειροβαλλίστρα *d'Héron d'Alexandrie*. (Notices et Extraits des Manuscrits, t. XXVI, IIe partie, 1878.)

Quatrefages (De). *Les Pygmées d'Homère*. (Journal des Savants, 1881 et 1882.)

Quatremère de Quincy. *De l'Architecture égyptienne, comparée à l'Architecture grecque*. Paris, 1803, in-4.

— *Dictionnaire historique d'Architecture*, dans l'Encyclopédie méthodique, 1795-1825, 3 vol. in-4, réimpr. en 1832, 2 vol. in-4.

— *Le Jupiter olympien*. Paris, 1815, in-fol.

— *Lettres à M. Canova sur les marbres d'Elgin*. Rome, 1818, in-8. Réimpr. sous le titre de *Lettres sur l'enlèvement des ouvrages de l'art antique à Athènes et à Rome*. Paris, 1826, in-8.

— *Monuments et ouvrages d'art antique, restitués d'après les descriptions d'écrivains grecs et latins*. Paris, 1826-28, 2 vol. in-8, et 1839, 2 vol. in-4.

— *Recueil de dissertations archéologiques*. Paris, 1836, in-8.

— *Restitution du temple de Jupiter Olympien à Agrigente*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., 2e série, t. II. Cf. Journal des Savants, 1882.

— *Sur la manière dont étaient éclairés les Temples des Grecs et des Romains*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., 2e série, t. III.)

— *Sur la Course armée et les Oplitodromes*. (Ibid., t. IV.)

— *Description du Bouclier d'Achille*. (Ibid., t. IV.)

— *Sur le Bûcher d'Ephestion*. (Ibid., t. IV.)

— *Sur le Char funèbre qui transporta de Babylone en Égypte le corps d'Alexandre.* (Ibid., t. IV.)

Queux de Saint-Hilaire (marquis de). *Homère dans le moyen âge occidental.* (Annuaire des Études grecques, 1880)

Quinet (Edgar). *De la Grèce moderne et de ses rapports avec l'antiquité.* Paris, 1830, in-8.

Rabaut Saint-Étienne. *Lettre à Bailly, sur l'histoire primitive de la Grèce.* Paris, 1787, in-8.

Racine (Louis). *De la Déclamation théâtrale des anciens.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XXI.)

Racinal. *Le Costume historique depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.* Paris, 1876-1881, 14 liv. in-fol.

Ravaisson (Félix). *Le Monument de Myrrhine et les Bas-Reliefs funéraires des Grecs en général.* Paris, 1876, in-4.

Rayet (G.). *Les Cadrans solaires coniques dans l'antiquité.* (Annales de Physique et Chimie, 1875.)

Rayet (Oliv.). *Inscription inédite de l'île de Cos.* (Annuaire des Études grecques, 1875.)

— *Mémoire sur l'île de Cos.* Paris, 1876, in-8.

— *L'Architecture ionique en Ionie. Le temple d'Apollon Didyméen.* Paris, 1876, in-8.

— *Tablettes inédites d'Héliastes.* (Annuaire des Études grecques, 1878.)

— *Monuments de l'art antique,* avec planches en héliogravure; paraît en livraisons in-fol., depuis 1881.

Rayet et Thomas (Albert). *Fouilles et explorations archéologiques,* t. I[er], avec atlas, 1877, in-4.

Reinach (Salomon). *Manuel de Philologie classique,* 2e édit., 1885, in-8. — *Fouilles de Délos, l'Inopus et le sanctuaire des Cabires.* (Bulletin de Corresp. hellénique, 1883.) — Nombreux articles dans le même recueil.

Renard (B.). *Précis de l'histoire militaire de l'antiquité.* Bruxelles, 1876, in-8.

Resnel (l'abbé du). *Sur les Combats et sur les Prix proposés aux poètes et aux gens de lettres parmi les Grecs et les Romains,* 1734. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XIII.)

Reynald. *Libertati apud veteres Græciæ populos quid defuerit.* Paris, 1856, in-8.

Riemann (Otho). *Recherches archéologiques sur les îles Ioniennes :* Corfou, Céphalonie, Zante, Cérigo. Paris, 1880, 3 fasc., in-8.

Rio (A.-F.). *Essai sur l'histoire de l'Esprit humain dans l'antiquité.* 1829-1830, 2 vol. in-8.

Robiou (Félix). *Recherches sur le Calendrier macédonien en Égypte et sur la Chronologie des Lagides.* Paris, 1876, in-4.

— *Questions homériques :* fragments de mythologie pélasgique conservés dans l'Iliade — géographie de l'Asie-Mineure au temps de la guerre de Troie. — institutions et coutumes de la Grèce aux temps héroïques, comparées à celles de divers peuples aryens. Paris, 1876, in-8.

— *Questions de droit attique, politique, administratif et privé.* Paris, 1880, in-8.
— *Les Institutions de la Grèce antique*, exposées suivant le programme de la Licence ès lettres. Paris, 1882, in-8.
Rochas d'Aiglun. *Philon de Bysance, traité de fortification, d'attaque et de défense des places*, traduit pour la première fois avec des notes. Paris, 1872, in-8. Voyez aussi Revue de Philologie, 1879.
— *Coup d'œil sur la Balistique et la Fortification dans l'antiquité.* (Annuaire des Études grecques. Paris, 1877.)
— *Principes de la Fortification antique*, précis des connaissances techniques nécessaires pour explorer les ruines des anciennes forteresses. Paris, 1881, in-8.
— *La science des Philosophes et l'art des Thaumaturges dans l'antiquité.* Paris, 1881, in-8 (contient la première traduction française des *Pneumatiques* d'Héron d'Alexandrie.) Cf. l'Annuaire des Études grecques, 1882, p. 238-259.
— Rochas d'Aiglun et Ch. Graux. *Philon de Byzance, Fortification.* (Revue de Philologie, 1879.)
Rochefort (G. de). *Observations générales sur l'état de la Grèce, avant le règne de Thésée, pris pour l'époque de la naissance des siècles héroïques.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XXXVI.)
— *Sur les mœurs des siècles héroïques.* (Ibid.)
— *Sur la Symphonie des anciens.* (Ibid., t. XLI.)
— *Sur l'utilité des Orateurs dans la république d'Athènes.* (Ibid., t. XLIII.)
Rochette (Raoul). *Histoire critique de l'établissement des Colonies grecques.* Paris, 1815, 4 vol. in-8.
— *Lettres sur l'authenticité des inscriptions de Fourmont.* Paris, 1817, in-4.
— *Des différents Systèmes métriques de l'antiquité.* (Journ. des Sav., 1820.)
— *Sur la forme et l'administration de l'État féodal des Béotiens.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., 2e série, t. VIII.)
— *Antiquités grecques du Bosphore Cimmérien.* Paris, 1822, in-8.
— *Considérations sur le caractère des arts dans l'ancienne Égypte.* Paris, 1823, in-8.
— *Monuments inédits d'Antiquité figurée.* Paris, 1828, in-fol.
— *Lettres sur les Graveurs des monnaies grecques.* Paris, 1831, in-4.
— *Cours d'Archéologie.* Paris, 1828-1835, in-8.
— *Sur les représentations figurées du personnage d'Atlas.* Paris, 1835, in-8.
— *Peintures antiques inédites, précédées de recherches sur l'emploi de la peinture dans la décoration des édifices sacrés ou publics.* Paris, 1836, in-4.
— *Question sur l'histoire de l'Art.* Discussion d'une inscription grecque, gravée sur une lame de plomb et trouvée à l'intérieur d'une statue antique. (Mém. de l'Acad. des Inscript., 2e série, t. XVIII.)
— *Des tribunaux vert et rouge d'Athènes*, pour servir de supplément aux

observations concernant la peinture sur verre. (Journal des Savants, janvier 1837.)
— Un grand nombre d'articles dans le même recueil.
Roque (Phocion). *Topographie d'Athènes*, d'après le colonel Leake, précédée d'une lettre à l'éditeur, par A. Wescher. Paris, 1869, in-8. (Voir sur le livre de Leake: *The Topography of Athens*, un article de Letronne, Journal des Savants, 1822, et plusieurs articles de R. Rochette, ibid., 1851.)
Rossignol (J.-P.). *Sur le Drame que les Grecs appelaient satyrique*. Paris, 1830, in-4.
— *Des Artistes homériques* Paris, 1861, in-8.
— Trois dissertations *sur l'Inscription de Delphes citée par Pline, sur l'ouvrage d'Anaximène, intitulé : des Peintures antiques, et sur la Signature des œuvres d'art chez les anciens*. Paris, 1862, in-8.
— *Des Métaux dans l'antiquité*. Paris, 1863, in-8.
— *Des services que peut rendre l'Archéologie aux Études classiques*, d'après les vases peints et lettrés des Grecs. Paris, 1879, in-8.
Rottiers. *Description monumentale de Rhodes*. Bruxelles, 1628, in-4, avec atlas.
Rousseau (Jean). *Types grecs et types modernes comparés, pour servir à l'étude de l'antique*, avec un résumé des principes de l'art grec, leçons professées à l'Académie royale des Beaux-Arts d'Anvers. Bruxelles, 1878, in-4.
Roux (E.). *Les Guêpes d'Aristophane devant l'histoire, ou usage et abus de la Justice à Athènes*. Paris, 1864, in-8. (Mém. des Sociétés savantes.)
Roux (H.) et Barré (M.-L.). *Herculanum et Pompei*, recueil général des peintures, bronzes, mosaïques, etc., découverts jusqu'à ce jour. Paris, 1861-1862, 8 vol. in-4.
Ruelle (Émile). *Tableau chronologique des Archontes éponymes d'Athènes, d'après A. Dumont*. (Annuaire des Études grecques, 1871.)
*Quelques notes sur la musique des Grecs anciens et modernes*. Ibid., 1878 et 1882. Cf. Revue et Gazette musicale, 1875.
Sainte-Croix (baron de). *Examen critique des anciens historiens d'Alexandre*. Paris, 1775 et 1804, in-4.
— *De l'état et du sort des Colonies des anciens peuples*. Philadelphie, (Paris), 1779, in-8.
— *Sur le Périple de Scylax*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XLII.)
— *Sur la Législation de la Grande-Grèce*. (Ibid., t. XLII et XLV.)
— *Sur l'Histoire et la Chronologie des Messéniens*. (Ibid., t. XLV.)
— *Sur les Métèques*. (Ibid., t. XLVIII.)
— *Sur la Population de l'Attique*. (Ibid.)
— *Sur les anciens Gouvernements et les Lois de la Sicile*. (Ibid.)
— *Réfutation d'un paradoxe littéraire de F. A. Wolf*. Paris, 1797, in-8.
— *Des anciens Gouvernements fédératifs et de la Législation de la Crète*. Paris, 1798, in-8.

— *Recherches historiques et critiques sur les Mystères du Paganisme*. 2e édit., Paris, 1817, 2 vol. in-8.

Sallier (l'abbé Cl.). *Histoire de l'île de Délos*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. III.)

— *Sur les Horloges des Anciens*. (Ibid., t. IV.)

— *De l'origine de l'Équitation dans la Grèce*. (Ibid., t. VII, hist.)

— *Sur la signification des mots ἥρωον ἤνῆμα*. (Ibid., t. VII.)

— *Du Mérite des anciens grammairiens*, avec de nouvelles remarques sur la signification du mot ἔγχος (Ibid., t. VII.)

— *Sur l'origine et le caractère de la Parodie*. (Ibid., t. VII.)

— *Sur l'état de l'Architecture civile dans le temps d'Homère*. (Ibid., t. XXVII, hist.)

Saumaise (Claude de). *Miscellanea de variis observationibus ad Jus atticum et romanum*. Lugd.-Batav., 1645, in-8.

— *De Cæsarie virorum et mulierum*. Leyde, 1644, in-12.

Scaliger (J.-J.). *De emendatione Temporum*. Paris, 1583, et Genève, 1629, in-fol.

— *Thesaurus Temporum*. Amsterdam, 1658, 2 vol. in-fol.

Schliemann (H.). *Mycènes*, récit des recherches et découvertes faites à Mycènes et à Tyrinthe, avec une préface de M. Gladstone, trad. de l'anglais par J. Girardin, Paris, 1879, in-8. Cf. Comptes rendus de l'Acad. des Inscript., 1877.

Schlosser. *Histoire universelle de l'Antiquité*, trad. franç. Paris, 1828, 3 vol. in-8.

Sérignon (A. de). *La Phalange*. Étude philologique et tactique sur les formations d'armées des Grecs dans l'antiquité, et sur leur langue militaire. Paris, 1880, in-8.

Serres (Victor). *La Trière athénienne*. Paris, 1882, in-4.

Simon (J.-F.). *Des Asyles*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. III.)

Souchay (l'abbé J.-B.). *Sur l'Élégie et sur les Poètes élégiaques*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. VII et XVI.)

— *Sur l'origine et le caractère de l'Épithalame*. (Ibid., t. IX.)

— *Sur les Hymnes des anciens*. (Ibid., t. XII et XVI.)

Soullié. *De Idyllio Theocriteo, utpote poetica privatæ vitæ pictura*. Nancy, 1860, in-8.

Soury (Jules). *Étude historique sur la religion, les arts et la civilisation de l'Asie antérieure et de la Grèce*. Paris, 1877, in-8.

Spon (Jacob). *Voyages d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant*. Lyon, 1677, 3 vol. in-12, ou 1680 et 1689, 2 vol. in-12.

— *Recherches curieuses d'Antiquités*. Lyon, 1683, in-4.

— *Miscellanea eruditæ antiquitatis*. Lyon, 1685, in-fol.

Stiévenart (J.-F.) *Considérations sur les Dieux d'Homère*. Strasbourg, 1827, in-8.

— *Une séance de l'Agora ou Démosthène à la tribune*. Paris, 1833, in-8.

Stillmann. *Une Cuirasse antique*. (Bulletin de Correspond. hellénique, 1883.)

Stuart et Revett. *Les Antiquités d'Athènes*, mesurées et dessinées, trad. de l'anglais par L. Fr. F. (Feuillet) et publ. par Landon. Paris, 1808-1822, 4 vol. in-fol. (Voir les articles de Visconti, dans le Journal des Savants, 1816 et 1817.)

Sumner Maine. *L'ancien Droit*, trad. de l'anglais par Courcelle-Seneuille Paris, 1873, in-8.

Taine (H.). *Philosophie de l'Art en Grèce*. Paris, 1868.

Texier (Ch.). *Description de l'Asie-Mineure :* Beaux-Arts, monuments historiques, plan et topographie des cités antiques. Paris, 1839-1849, 3 vol. in-fol.

Thomas (E.). *De Vaticinatione vaticinantibusque personis in Græcorum tragædia*. Paris, 1873, in-8.

Thonissen (J.-J.). *Le Droit pénal de la république athénienne*. Bruxelles, 1875, in-8. (Voir un article de M. O. Merten, Revue de l'Instr. publ. en Belgique, 1876, et un autre de M. Perrot, Revue Critique, 1877.)

Tissot (Charles). *Des Proxénies grecques et de leur analogie avec les institutions consulaires modernes*. Dijon, 1863, in-8.

Tréverret (de). *Quæ in Attica Republica partes a scenicis scriptoribus vulgo defensæ fuerint*. Paris, 1868, in-8.

Turpin (Fr. H.). *Histoire du gouvernement des anciennes Républiques*. Paris, 1767, in-12.)

Valois (Ch. de). *Des Richesses du temple de Delphes et des divers pillages qui en ont été faits*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. III.)

— *Sur les Amphictyons*. (Ibid., t. III et V.)

— *Histoire de la première Guerre sacrée*. (Ibid., t. VII.)

— *Histoire de la seconde Guerre sacrée*. (Ibid.)

Vauvilliers (J.-F.) *Examen du gouvernement de Sparte*. Paris, 1769, in-12.

Vercoutre (A.). *La Médecine publique dans l'antiquité grecque*. (Revue Archéologique, 1880.)

Véron (Eugène). *Du Progrès intellectuel dans l'Humanité*, supériorité des arts modernes sur les arts anciens. Paris, 1862, in-8.

Villoison (d'Ansse de). *Sur les jeux Néméens*. (Mém. de l'Acad. des Inscript. t. XXXVIII, hist.)

Vincent (A.-Y.-H.). *Notice sur trois manuscrits grecs relatifs à la musique*. Paris, 1847, in-8. (Notices et extrait des manuscrits de la Bibliothèque Royale, t. XVI, 2e partie.)

Vinet (Ern.). *Bibliographie méthodique et raisonnée des Beaux-Arts*. 1874-1878, 2 vol. in-8.

Virlet d'Aoust. *Description topographique et archéologique de la Troade*. (Comptes rendus de l'Acad. des Inscript., 1874.)

Visconti (Ennius Quirinus). *Le musée Pie-Clementin*. Milan, 1819-1822. 8 vol. in-4 (avec le musée Chiaramonti), trad. par Sergent-Marceau sur l'édition publiée en italien, à Rome, 1782-1807, 8 vol. in-fol.

— *Iconographie grecque*. Paris, 1808, 3 vol. in-fol. et 1811, 3 vol. in-4 ; Milan, 1824-1826, 3 vol. in-4.

— *Sur les ouvrages de sculpture du Parthénon et de quelques édifices de l'Acropole à Athènes*. Paris, 1818, in-8.
Vivien de Saint-Martin. *L'Ilion d'Homère, l'Ilion des Romains*. (Comptes rendus de l'Acad. des Inscript. 1874.)
Wallon (H.). *Du Droit d'asyle*. Paris, 1837, in-8.
— *Histoire de l'Esclavage dans l'antiquité*. Paris, 1847 et 1878, 3 vol. in-8. (Voir Journal des Savants, 1848, un art. de M. Egger, réimprimé dans ses Mémoires d'histoire ancienne.
Weil (H.). *De Tragædiarum græcarum cum rebus publicis conjunctione*. Paris, 1845, in-8.
— *Le succès des Grenouilles d'Aristophane*. (Annuaire des Études grecques, 1881.)
Wescher (Carle). *Inscriptions de l'île de Rhodes relatives à des Sociétés religieuses*. Paris, 1864, in-8.
— *Inscriptions de Delphes* (publ. par Wescher et Foucart). Paris, 1865, in-8.
— Πολιορκητικὰ καὶ πολιορκίαι διαφόρων πόλεων. *Traités théoriques, récits historiques*. Paris, 1867, in-8. (Voir un art. de M. Miller, dans le Journal des Savants, 1868.)
— *Notice sur les découvertes archéologiques faites récemment au Pirée*. Paris, 1868, in-8.
— *Miroir trouvé à Corinthe*. (Revue archéologique, 1868.)
— *Étude sur un monument bilingue de Delphes*, avec le texte de plusieurs inscriptions relatives à l'histoire des Amphictyons. Paris, 1869, in-8.
Whéler (G.). *Voyage en Dalmatie, en Grèce et dans le Levant*, trad. de l'anglais, La Haye, 1723, 2 vol. in-8.
Widal (Aug.). *Des divers caractères du Misanthrope chez les écrivains anciens et modernes*. Paris, 1851, in-8.
— *Étude littéraire et morale sur Homère*. Paris, 1863, in-12.
Winckelmann (J.-J.). *Histoire de l'Art dans l'antiquité*, trad. par Huber. Leipsig, 1781, 3 vol. in-4, et par H.-J. Jausen, 1798-1803, 3 vol. in-4.
— *Remarques sur l'Architecture des anciens*, trad. par Jansen. Paris, 1783, in-8.
— *Recueil de lettres sur les découvertes faites à Herculanum, à Pompéi, à Stabia, à Caserte et à Rome*, trad. par Jansen. Paris, 1784, in-8.
Witte (J. de). *Noms des fabricants et dessinateurs de Vases peints*. Paris, 1848, in-4.
— *Étude sur les Vases peints*. Paris, 1865, in-8.
— *Élite des monuments céramographiques*, en collabor. avec Ch. Lenormand. 1844-1861.
— *L'Épitaphe des Athéniens morts à Chéronée*. (Revue de Philologie, 1877.)
— *Lettre à M. Lenormand sur les Apothéoses privées chez les anciens*. (Gazette Archéologique, 1876.)

---

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET C^ie, RUE GARNIER

# TROISIÈME SECTION

## ANTIQUITÉS RELIGIEUSES





---

## CHAPITRE PREMIER

### CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA RELIGION GRECQUE

Les précédents chapitres ont permis de saisir les liens étroits et multiples qui rattachaient la vie publique des Grecs à leur religion. On a vu que ces peuples regardaient l'État comme une institution d'ordre divin, sur laquelle ses fondateurs ne cessaient de veiller paternellement, et que dans les temps plus reculés les princes et les chefs, revêtus d'un caractère sacerdotal, joignaient des fonctions religieuses à leurs fonctions politiques. Aussi l'usage se conserva-t-il de ne procéder à aucune manifestation importante de la vie civique, qu'il s'agît des délibérations des assemblées, de l'administration des affaires ou de l'exercice de la justice, sans s'engager vis-à-vis des dieux par des prières et des serments. Les cérémonies du culte et les solennités religieuses n'unissaient pas seulement les diverses communautés dont l'État se composait; elles servaient aussi de lien entre les États. Les traités étaient placés sous la protection et sous la sanction des dieux. Enfin, il ressort de ce qui précède que les règles générales et non écrites du droit international étaient réputées des instructions divines, dont l'observance était un devoir religieux. Nous verrons plus loin que la religion n'intervenait pas moins fréquemment dans les actes de la vie privée. Des cérémonies pieuses appelaient sur le nouveau-né la protection des dieux.

C'est sous leurs yeux que le jeune homme était déclaré majeur et en état de porter les armes, et qu'il s'engageait par serment à remplir ses obligations de citoyen. Les dieux étaient pris aussi à témoin du lien conjugal. Chaque maison avait son culte héréditaire, sur lequel le temps n'avait pas de prise, ses dieux familiers et un cycle de fêtes périodiques. Enfin les derniers devoirs rendus aux morts par leurs parents et leurs amis étaient accomplis au nom de la religion et sanctionnés par elle.

La vie des Grecs abondait donc en actes religieux. Ils méritent sous ce rapport une place à part, et si religion et moralité étaient synonymes, ils auraient dû être un peuple essentiellement moral ; mais tout en reconnaissant les grandes et nombreuses qualités qui les distinguaient, même à ce point de vue, leurs plus fervents admirateurs n'oseraient leur décerner sans restriction un pareil éloge. Certes il ne manqua pas parmi eux d'esprits éminents, dont la haute moralité a droit aussi à nos respects, mais la nation considérée dans son ensemble présente, avec des côtés lumineux, des ombres épaisses. A côté de ces traits de vertu et de piété, que nous saluons avec joie et non sans un sentiment d'émulation, on en rencontre trop souvent d'autres de nature à faire naître des émotions contraires. Les actes d'égoïsme et de cruauté, décélant quelquefois une inhumanité révoltante, ne sont malheureusement des événements rares ni dans les guerres de peuple à peuple, ni surtout dans les luttes intestines des partis. Enfin des vices contre nature souillent fréquemment la vie des Grecs et, sans obtenir leur approbation, sont jugés par eux avec une indulgence presque aussi coupable. Si donc nous qualifions les Grecs de peuple religieux, c'est avec cette réserve que leur religion n'était pas incompatible avec l'immoralité, ou que du moins elle n'avait pas la force d'exercer sur leur vie de tous les jours une influence qui en guérît les impuretés[1]. Il ne faut pas s'en étonner ; elle

1. C'est ce que Schmidt, dans son *Essai sur la Société civile* (Strasbourg, 1854, p. 128), appelle l'impuissance morale du paganisme. Voy. aussi Schœmann, *Antiquités grecques*, t. I, p. 134, et *ueb. das Sittlich-relig. Verhalten der Griechen*, Greifswald, 1848, p. 16.

n'avait pas cette force, parce qu'elle avait été au début dirigée dans une autre voie, et il lui était interdit d'acquérir ce qui lui manquait, parce que jamais elle ne put renier son origine.

Les premiers tâtonnements des Grecs dans la voie de la religion, les formes originelles sous lesquelles se manifeste leur croyance à la divinité remontent, il est vrai, par delà les limites de la recherche historique. Il faudrait, pour en retrouver le point de départ, se transporter dans les temps où les Grecs n'étaient pas encore des Grecs et ne s'étaient pas détachés sensiblement du tronc unique qui a donné naissance aux peuples dont l'Asie fut le berceau commun. Mais il est évident que depuis et toujours leur religion a conservé son caractère primitif, à savoir le polythéisme et l'adoration de la Nature [1]. La plupart de leurs fables, qui composent un si riche trésor, témoignent clairement d'une doctrine rapportant la vie et les forces de la Nature à l'action d'êtres personnels, en étroite union avec elle, quoique distincts par leur forme immatérielle des éléments qui la composent. Ainsi toute l'activité de ces êtres s'exerce et se satisfait dans les phénomènes de la Nature. N'ayant pas de vie propre au delà de son do-

1. L'opinion de quelques critiques, que le polythéisme serait le développement d'un monothéisme antérieur, ne peut, selon moi, se justifier au point de vue de l'histoire ni à celui de la psychologie. Les plus anciens monuments religieux de la race indo-européenne, les Védas, mentionnent un grand nombre d'êtres divins. On ne peut douter non plus, à la suite d'une étude impartiale, que plusieurs dieux n'aient été placés auprès du Jehovah ou Jave des Hébreux, et que l'idée d'un vrai dieu ne se soit dégagée peu à peu par opposition avec les autres. Dans les religions primitives de l'Amérique, le Grand Esprit n'est pas non plus un dieu unique ; il existe autour et au-dehors de lui une multitude d'autres dieux, personnifications des lois naturelles ; voy. Th. Waitz, *Anthropol. der Naturvœlker*, t. III, p. 189. Les peuples n'ont connu le monothéisme qu'après être parvenus à un haut degré de civilisation. Chez les Grecs, dans les beaux temps de leur histoire, les esprits réfléchis étaient en réalité monothéistes, ils ne reconnaissaient qu'un dieu suprême. Si en dehors de lui, ils admettaient des êtres surhumains, remplissant l'office de serviteurs et d'auxiliaires, ils ne le faisaient que dans le sens où la Bible entoure Jéhovah de légions d'anges et d'archanges. Sur le développement progressif du monothéisme issu du polythéisme, il faut lire la dissertation de Steinthal, dans la *Zeitschr. für Vœlkerphysiol. und Sprachwissensch.*, t. I, p. 328. Diestel de son côté a démontré que l'opinion contraire est insoutenable historiquement; voy. *Jahrbuch f. deutsche Theologie*, de Leibner, t. I, p. 669 et suiv.

maine, ils sont, non pas des puissances placées en dehors et au-dessus d'elle, mais les forces naturelles elles-mêmes, revêtues d'une personnalité apparente, et dont le jeu, pour ainsi dire, se traduit en mouvements d'êtres animés, parce que l'homme est incapable de se le représenter autrement. Mais la religion d'un peuple doué de facultés aussi brillantes ne put longtemps s'en tenir là. A mesure que se développe la personnalité humaine, que l'homme se sent un être libre, maître de ses déterminations, les forces personnifiées de la Nature doivent se transformer à son image. Elles se manifestent à leur tour comme des êtres libres, maîtresses aussi bien que l'homme de leurs volontés, chacune dans le domaine qui lui est échu en propre, domaine où leur souveraineté s'exerce dans des conditions que nous n'entreprendrons pas de définir, qu'elles animent, sans cependant s'y renfermer, et de manière à pouvoir en sortir, pour exercer leur activité sur un plus vaste théâtre. C'est à cette période de développement que correspond le plus ancien monument de l'esprit grec. Les poésies d'Homère nous montrent les dieux beaucoup plus occupés du gouvernement des hommes et des événements humains que du branle à donner à la vie de la Nature. Leurs attributions naturalistes sont tellement rejetées à l'arrière-plan qu'on en retrouve à peine la trace dans ses descriptions[1]. Tout y est combiné pour représenter la vie humaine et les événements qui la traversent comme dus à l'influence despotique des dieux. Homère cependant avait pu recueillir sur les dieux et les choses divines une foule de légendes, héritage d'une civilisation moins avancée, dans lesquelles les dieux n'intervenaient encore que comme les forces personnifiées de la Nature. Mais l'action des forces naturelles, envisagée au point de vue de la raison et de la moralité humaine, n'est pas toujours raisonnable et morale ; il en résultait que, lorsqu'elle était représentée dans ces antiques légendes comme le fait de personnalités divines, la divinité risquait fort d'encourir le même reproche. Le sens dans lequel les fables avaient été originairement conçues n'était plus guère saisi

1. Voy. Schœmann, dans ses notes sur la *Théogonie* d'Hésiode, p. 192.

par le poète ni par ses auditeurs. L'application de l'activité divine au jeu des forces naturelles leur échappait. Les légendes n'étaient plus depuis longtemps que des contes dont le sens était perdu et que le poète mettait en œuvre moins pour instruire ou édifier l'assistance que pour la charmer. De là les nombreuses contradictions dans lesquelles est tombé Homère au sujet des dieux, tantôt exprimant la croyance religieuse d'une époque exigeante déjà en fait de moralité et qui veut des dieux irréprochables, tantôt remontant aux fables antiques sans en ressaisir la vraie signification[1]. Quant à penser qu'Homère et les poètes qui ont traité dans le même esprit les légendes mythologiques en aient admis la vérité et aient cru à l'existence de dieux tels qu'ils les ont souvent représentés, c'est là une supposition soutenue, il est vrai, par quelques critiques, mais assurément erronée et à peine compréhensible. Sans doute la mythologie poétique ne rechercha ni n'obtint jamais l'autorité d'un dogme religieux[2]; on ne saurait nier cependant que les chants des poètes dont le peuple écoutait avidement la voix durent avoir pour effet de dénaturer les vieilles croyances et d'y jeter la confusion. Nous ne devons donc pas être surpris que beaucoup de gens aient cru pouvoir excuser leurs écarts par les exemples de leurs dieux[3], et que des esprits prudents, jugeant sévèrement les poètes, aient voulu les tenir à distance de la foule trop facile à égarer. Les penseurs en effet avaient beau s'efforcer d'expliquer par des allégories les côtés choquants des légendes, et de les présenter comme les imaginations d'une époque disparue, qui ne devaient pas être prises à la lettre ; leurs explications ne pénétraient pas dans les masses, et si en réalité ces peintures furent pendant un temps moins contagieuses qu'on ne

1. Voy. Welcker, *Gœtterlehre*, t. II, p. 66.

2. Πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί était au temps d'Aristote une phrase proverbiale, voy. la *Métaphysique*, l. I, c. 2, et le Scholiaste de Platon, p. 465 (p. 428 ed. Ruhnkenius). Les Muses font elles-mêmes un aveu semblable dans la *Théogonie* d'Hésiode, v. 27 : ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν.

3. Aristophane, *Nubes*, v. 905 et 1070 ; Eurypide, *Hippolyte*, v. 451 ; Jon., v. 449; Platon, *Leges*, l. I, p. 636 E et l. XII p. 941 D ; *Eutyphron*, p. 5 E ; Térence, *Eunuch.*, a. III, sc. 5, v. 36 ; saint Augustin, *de Civit. Dei*, l. II, c. 7, et *Confess.*, l. I, c. 16, § 2.

pouvait le craindre, cela tient à la nature saine et morale de la nation, qui la mettait à l'abri de séductions dont les commentaires philosophiques ne pouvaient la préserver.

Retracer l'histoire des diverses transformations par lesquelles passa la religion grecque, depuis son origine jusqu'à sa décomposition, est une tâche d'une exécution à peu près impossible et que, en tout cas, nous ne saurions entreprendre ici. On peut risquer beaucoup d'hypothèses plus ou moins déraisonnables sur la période préhistorique, désignée par le nom des Pélasges, mais les données manquent et surtout les preuves. Pour les temps remplis par les exploits des héros achéens, l'*Iliade* et l'*Odyssée* nous offrent un tableau plus propre à nous faire apprécier l'état d'esprit du poète ou des poètes que celui des générations dont ils se sont faits les historiens. Les échos des siècles qui ont immédiatement suivi l'épopée homérique témoignent de dispositions plus pieuses, d'un besoin de religiosité impossible à contenter avec ce qui avait suffi jusque-là, et inclinant vers un mysticisme théosophique qui cherchait sa satisfaction dans des symboles plus profonds au moins en apparence et dans les coutumes en vigueur chez les nations orientales [1]. Mais les matériaux dont nous pouvons disposer ne nous permettent guère de retracer clairement et en connaissance de cause l'histoire religieuse de ces temps. C'est seulement depuis la fin du VI$^{e}$ siècle et le commencement du V$^{e}$ que naît la possibilité de démêler et d'exposer dans des monographies l'état religieux de quelques esprits éminents, poètes, historiens, philosophes, tout en recueillant de nombreux indices sur les idées qui dominaient dans la nation. Je me propose de rassembler ici, avec les développements que comporte le sujet, les renseignements certains que nous fournissent les sources, du V$^{e}$ au III$^{e}$ siècle. Ce qui a précédé et suivi, surtout ce qui a suivi, sera traité dans des chapitres distincts, à mesure que l'occasion s'en présentera.

L'essence de la foi religieuse, telle qu'elle était professée par tout être intelligent, durant les beaux temps de la Grèce,

1. Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 312.

peut se résumer ainsi en quelques mots : il existe un ensemble d'êtres divins dont la puissance s'exerce sur la nature et sur l'humanité, d'où procède le bien et le mal, de qui nous pouvons à notre gré nous concilier ou nous aliéner la faveur. Le moyen de leur être agréable et de nous les rendre propices, c'est d'une part, d'accomplir en leur honneur les cérémonies religieuses auxquelles ils ont été habitués de tout temps et dont eux-mêmes nous ont imposé la loi ; de l'autre, de nous bien comporter et de remplir nos devoirs envers l'État et envers nos semblables, devoirs qui eux aussi nous ont été impérieusement tracés soit par les dieux, soit par des hommes inspirés, ou que révèlent à chacun de nous notre raison et notre conscience[1].

Quels étaient les dieux que l'on devait surtout honorer, et quel culte devait-on leur rendre? C'est ce dont s'instruisait chaque citoyen, dans l'État, dans le γένος, dans la famille dont il faisait partie. Il n'existait pas en Grèce d'autre instruction religieuse, rien qui ressemblât à ce que nous apprennent aujourd'hui l'église et l'école. L'enseignement dogmatique et officiel n'était pas plus appliqué à la religion qu'au reste ; le seul élément fixe était le culte traditionnel, sur les formes et les usages duquel on pouvait dans l'occasion s'éclairer auprès des prêtres chargés d'y présider ou auprès des exégètes institués à cet effet dans quelques pays. Sans doute les formes du culte n'étaient pas indifférentes ; elles avaient une signification et reposaient sur certains principes religieux ; mais que les rites qui souvent nous étonnent et nous choquent aient été interprétés suivant une tradition formelle, conservée comme une doctrine sacerdotale et communiquée soit à la foule, soit à quelques privilégiés, rien absolument ne le prouve, non pas même en ce qui touche les mystères, ainsi que nous le verrons plus tard, bien qu'on ait cru pouvoir l'affirmer. La vérité est que chacun restait libre d'expliquer les cérémonies du culte comme il l'entendait.

L'idée que l'on se faisait des dieux eux-mêmes, de leur es-

1. Voy. Schœmann, *über das sittlich-religiose Verhalten der Griechen*, p. 23.

sence, de leurs attributs et de leurs fonctions, de leurs rapports réciproques et de la part que chacun prenait au gouvernement du monde, n'était pas plus que la Symbolique du culte l'objet d'un enseignement confié aux prêtres ou à des personnages autorisés. S'il se trouvait en général un certain accord dans ces représentations, cela tenait à l'influence des aœdes dont les chants se répétaient dans toute la Grèce, et qui, bien que peu propres à donner une idée vraiment élevée des dieux, leur prêtaient au moins des formes plus précises : « Homère et Hésiode, dit Hérodote, sont les auteurs de la théogonie grecque, ils ont assigné aux dieux leurs noms, ont partagé entre eux les attributions et les honneurs, ont rendu vivantes leurs figures[1]. » Ce passage ne signifie pas que les dieux n'étaient pas représentés longtemps avant ces aœdes avec leurs noms, leurs formes et leurs attributions. La pensée d'Hérodote doit être plutôt prise en ce sens que ces différents caractères d'abord incertains, flottants et mal assortis furent précisés par les poètes. C'était en effet une nécessité pour eux de présenter des formes arrêtées, concrètes pour ainsi dire. A cet effet ils choisissaient dans les données antérieures, et ces images, ornées du charme de la poésie, trouvaient dans le peuple un accueil d'autant plus empressé qu'elles n'avaient pas à lutter contre d'anciennes préventions. Ainsi put s'établir une sorte d'uniformité dans les croyances. Sans doute, il ne faut pas s'exagérer ce rôle de la poésie[2]. L'oracle de Delphes, centre religieux de la Grèce (κοινὴ ἑστία), eut aussi sa part d'influence. Alors même que les témoignages feraient défaut, on pourrait être certain *a priori* qu'il fut souvent interrogé sur les affaires religieuses, mais les témoignages ne manquent pas. En traçant dans ses *Lois* le plan de la Cité modèle, Platon dit : « On ira chercher à Delphes des lois touchant les choses divines, et ces lois on les observera, après avoir établi des interprètes pour les expliquer. » On lit encore ailleurs : « Pour ce qui concerne

1. Hérodote, l. II, c. 53. Nous pourrions dire aussi bien *théologie* que *théogonie*.
2. Voy. les remarques critiques de E. Muller dans la recension du livre de Nægelsbach, *Nachhomer. Theologie*. (*Jahrb. f. Philol.*, t. LXXXI, p. 154.)

soit les dieux et les temples à élever dans chaque ville, soit les noms de dieux ou de démons sous l'invocation desquels il convient de placer ces sanctuaires, nul ne changera rien, s'il est sage, à ce qui aura été réglé par les oracles de Delphes, de Dodone ou d'Ammon[1]. » Comparés à l'oracle de Delphes, l'oracle d'Ammon était rarement visité par les Grecs, et celui de Dodone, bien que plus ancien, n'eut jamais la même considération et n'exerça jamais une influence aussi générale. C'est surtout à Delphes que les particuliers aussi bien que les États allaient chercher des instructions sur les affaires religieuses. Il est vrai que les questions portaient moins sur le dogme que sur le culte et que les réponses du dieu se bornaient le plus souvent à recommander la fidélité aux anciennes coutumes[2]. Même en l'absence d'un enseignement théologique, une institution si haut prisée ne pouvait être dépourvue d'influence, et les idées que l'on se faisait à Delphes des dieux et des choses divines devaient trouver plus ou moins de créance auprès du reste de la Grèce.

Mais quel que fût le crédit accordé aux poètes et aux oracles, ni les uns ni les autres ne pouvaient espérer de déterminer un accord général dans la façon d'envisager les choses religieuses. La moindre attention suffit à nous convaincre que, à côté des croyances qui formaient le fonds commun de la religion grecque, il existait un nombre au moins aussi grand de dissidences et d'opinions particulières sur chaque divinité, sur sa situation vis-à-vis des autres dieux, sur sa sphère d'action, sur ses titres aux hommages publics, sur les rites suivant lesquels il devait être honoré[3]. C'est ainsi qu'en

1. Platon, *Leges*, l. VI, p. 759 D, et l. V, p. 738 B ; *de Republ.*, l. IV, p. 427 B.

2. *Rhetor. ad Alexandrum*, c. 2 : Τὰ μαντεῖα πάντα τοῖς ἀνθρώποις προστάττει κατὰ τὰ πάτρια ποιεῖν τὰς θυσίας. Cf. Xénophon, *Memorab.*, l. IV, c. 3, 16 ; Cicéron, *de Legibus*, l. II, c. 16.

3. Cette appréciation ne diffère pas beaucoup de celle qu'a exposée Welcker (*Griech. Gœtterlehre*, t. I, p. 271 ; cf. p. 222, 243 et 546) ; aussi ai-je peine à comprendre pourquoi il s'en prend dans le même ouvrage (p. 121) à ce que j'avais dit dans ma dissertation *üb. die Genien* (Greifsw., 1844, p. 27 et 28). Je ne résiste pas au plaisir de citer à l'appui de la même thèse un extrait d'un mémoire de l'ingénieux et profond Fréret. (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. XXIII, p. 19, hist.) « La mythologie était un champ vague, mais

diverses localités, telles qu'Athènes, Mégare, Olympie et la ville arcadienne de Thelpousa, nous trouvons un système de douze dieux réputés les plus dignes de vénération, et récemment les mythologues ont cru voir dans ce groupement un principe fondamental de la religion grecque, dont ils ont fait honneur à l'influence delphique ; mais c'est là une hypothèse gratuite, car on ne retrouve à Delphes aucune trace de la combinaison des douze dieux, et rien ne témoigne qu'elle ait été générale en Grèce[1]. De plus, il est certain que dans les pays où douze dieux se trouvent réunis, ces dieux ne sont pas partout les mêmes. Les Athéniens adoraient Zeus et Théra, Posidon et Déméter, Apollon et Artémis, Héphaistos et Athêna, Arès et Aphrodite, Hermès et Hestia, qui sont souvent aussi associés ailleurs[2]; mais dans le Dodékathéon d'Olympie dont il a été déjà question, Déméter, Arès, Aphrodite, Héphaistos, Hestia étaient laissés de côté et suppléés par Kronos, Rhéa, Dionysos, le fleuve Alphée et les Charites[3], qui en raison de leur pluralité formaient un excédent. L'Alphée ne doit évidemment qu'à son importance locale la place qu'il occupe; Kronos et Rhéa, qui figurent ici, sont partout

immense et fertile, ouvert indifféremment à tous, que chacun s'appropriait, où chacun prenaît à son gré l'essor, sans subordination, sans concert, sans cette intelligence qui produit l'uniformité. Chaque pays, chaque territoire avait ses dieux, ses erreurs, ses pratiques religieuses, comme ses lois et ses coutumes. La même divinité changeait de nom, d'attributs, de fonctions, en changeant de temple; elle perdait dans une ville ce qu'elle avait usurpé dans une autre. Tant d'opinions diverses, en circulant de lieux en lieux, en se perpétuant de siècle en siècle, s'entrechoquaient, se mêlaient, se séparaient pour se rejoindre plus loin, et tantôt alliées, tantôt contraires, elles s'arrangeaient réciproquement de mille façons différentes. »

1. Le système des douze dieux ne se retrouve pas seulement en Égypte, d'où suivant la conjecture d'Hérodote (l. II, c. 4), il aurait passé en Grèce, (Preller, *Rœm. Mythol.*, p. 59), chez les Sabins et les Osques (Mommsen, *unterital. Dialecten*, p. 141), chez les Etrusques (Müller, *Etrüsker*), mais même chez les anciens Scandinaves et chez les Germains (Steub, *das baier. Hochland*, p. 71 ; Weinhold, dans la *Zeitschrift für deutsche Philol.* de Hœpfner et Zacher, fasc. I, 2), et chez les Américains (J. C. Muller, *Gesch. der amerik. Urrelig.*, p. 91). Il est possible que l'on ait été conduit à cette combinaison par la division de l'année en douze mois.

2. Schol. d'Apollonius de Rhodes, l. II, v. 532 ; voy. aussi Welcker, *Gœtterl.*, t. II, p. 168.

3. Schol. de Pindare, *Olymp.*, V, v. 8 et 10. Voy. aussi ci-dessus, p. 59.

ailleurs rejetés au second plan. Il est à noter aussi que Zeus, qui, dans le système des douze dieux et dans la mythologie, a le pas sur ses rivaux, est primé, dans les religions d'État, par Athéna chez les Athéniens, par Apollon à Delphes, par Posidon chez les Ioniens. Il y a telle localité où les principaux honneurs étaient décernés à des dieux qui n'avaient pas même rang parmi les douze, ou qui du moins n'en faisaient pas généralement partie; entre les premiers on peut citer Hélios à Rhodes, Éros à Thespies; parmi les seconds Dionysos à Naxos, et les Charites à Orchomène. Les monuments de l'art révèlent aussi dans le concert des douze dieux des différences, dont on ne sait si elles doivent être attribuées aux fantaisies de l'artiste ou aux croyances populaires, dominantes dans telle ou telle contrée.

La même variété et le même défaut d'accord se manifestent en divers pays dans les épithètes par lesquelles les dieux sont distingués, ainsi que dans les attributs qu'on leur prête, d'où l'on peut inférer que par l'effet surtout d'influences locales on s'en faisait des idées fort différentes, difficiles même à concilier. Ce qui ajoutait encore à la confusion, c'est que çà et là on adoptait des divinités inconnues ailleurs, sans savoir si elles ne devaient pas être assimilées à d'autres honorées sous d'autres noms. Enfin il y avait aussi des divinités sans nom, désignées simplement par des qualifications générales. A Tritæ, par exemple, en Achaïe, certains temples étaient placés sous l'invocation des grands Dieux, sans rien de plus. De même à Boulis en Phocide, on honorait un très grand Dieu (μέγιστος), au sujet duquel Pausanias émet la conjecture que ce pourrait bien être Zeus. Dans l'Arcadie, près de Pallantion, il existait aussi un temple consacré aux Dieux purs (καθαροί), que l'on prenait à témoin des serments les plus solennels. Quels étaient leurs noms propres? les habitants mêmes l'ignoraient ou refusaient de le dire aux étrangers. Dans la ville d'Amphissa, en Phocide, on adorait des Dieux cléments (μειλίχιοι), auxquels on offrait des sacrifices nocturnes; on ne leur savait pas d'autres noms qui pussent servir à les distinguer ou à les faire reconnaître identiques avec d'autres divinités. Les Amphisséens honoraient aussi, sous la figure de

jeunes gens et sous la dénomination vague d'ἄνακτες, deux personnages que l'on ne saurait rattacher sûrement aux divinités en honneur dans d'autres pays. Nous citerons encore le Dieu bon qui avait un temple à Mégalopolis en Arcadie, pour ne pas parler des autels qu'Athènes et Olympie par exemple avaient consacrés aux Dieux inconnus [1]. Les Athéniens honoraient aussi des Dieux ancêtres (τριτοπάτορες). D'où venait ce nom ? quelle idée devait-on se faire de ceux qui le portaient? C'est ce dont ne pouvaient rendre raison les hommes les plus au courant de ces matières [2]. Les Curètes avaient en Crète une place parmi les dieux officiels qui, dans les grandes occasions, étaient pris à témoin des serments [3]; partout ailleurs, ils n'étaient l'objet d'aucun culte, et leur divinité même était contestée. On n'osait décider si la Britomantis de Crète était la même qu'Artémis, ou si elle faisait seulement partie de son cortège. Tantôt Artémis elle-même était considérée comme la déesse de la Lune, tantôt on distinguait ces deux individualités. Hécate s'identifiait pour les uns avec Artémis, pour les autres avec Perséphoné; d'après une troisième opinion, elle était étrangère à l'une et à l'autre. Si ces exemples ne suffisaient pas, on en pourrait citer beaucoup d'autres [4]; nous nous bornerons à faire observer encore que, même pour les divinités dont le nom invariable était le signe d'une individualité constante, les surnoms et les attributs indiquant les différentes fonctions de leur activité variaient tellement que l'on s'est souvent demandé si tous s'appliquaient à la même personne divine ou à plusieurs qui n'auraient de commun que le nom. « N'y a-t-il qu'une seule Aphrodite ou en existe-t-il deux, l'Aphrodite céleste et l'Aphrodite vulgaire, je l'ignore, dit Socrate, dans le *Banquet de Xénophon*, car on invoque Zeus sous beaucoup de surnoms, bien que sans doute il soit unique [5]. » Ce dont Socrate doute, un poète postérieur, Calli-

1. Sur tous ces dieux sans nom, voy. Pausanias, l. I, c. 1, § 2; l. V, c. 14, § 6; l. VII, c. 22, § 9; l. VIII, c. 36, § 3; et c. 43, § 5; l. X, c. 37, § 3, et c. 38, § 7 et 8.

2. Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 753.

3. *Corpus Inscript. græc.*, n° 2554, v. 185, et n° 2555, v. 14.

4. Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 334.

5. *Symposion*, c. 8, § 9.

maque, croit le savoir. Il y a, selon lui, non pas seulement deux Aphrodites, mais plusieurs, et dans le nombre la prééminence appartient à l'Aphrodite Kastniétis[1]. Ce que Xénophon rapporte de son propre chef, au sujet de Zeus que Socrate considérait comme unique, ne s'accorde pas avec cette prétendue unité[2]. Il avait, en revenant d'Asie, fait de nombreux sacrifices à Zeus Libérateur et à Zeus Roi, mais lorsqu'il atteignit Lampsaque, un devin lui déclara que le mauvais état de ses affaires tenait à la rancune de Zeus Meilichios, que c'était lui qu'il fallait fléchir. De ce passage il ressort que Zeus Meilichios était distinct de Zeus Libérateur et de Zeus Roi, qu'il réclamait des hommages personnels et ne tenait pas compte des sacrifices offerts à ses rivaux. Cela rappelle les griefs de Jupiter Capitolin contre Auguste, qui lui avait témoigné moins de vénération qu'à Jupiter Tonnant[3]. D'après les lois de Solon, certains serments devaient être prêtés sur les autels de Zeus ἱκεσίος, de Zeus καθάρσιος et de Zeus ἐξακεστήριος. Évidemment ces épithètes ne sont que les divers surnoms d'un même dieu, qui se laissait apaiser par les prières, les purifications et les cérémonies expiatoires. Cela n'empêche pas que Solon ordonnait de prier sur les autels des trois Dieux[4]. Nous trouvons encore, dans d'autres formules de serment, un Zeus Krétogénès à côté d'un Zeus Tallæos, une Athêna Oléria rapprochée d'une Athêna Polias et d'une Athêna Samonia, et d'autres encore[5]. Nous ne devons donc pas être surpris que d'anciens théologiens aient été conduits tant par ces motifs que par les contradictions inconciliables dont fourmillent les légendes religieuses, à déclarer que l'on doit admettre plus d'un Zeus, plus d'une Héra, plus d'un Apollon, et ainsi de suite[6]. Au point de vue des croyances popu-

1. Callimaque, cité par Athénée, l. IX, p. 438.
2. *Anabase*, l. VII, c. 8, § 4 ; cf. *ibid.* l. IV, c. 8, § 25 ; l. V, c. 9, § 22, et l. VII, c. 6, § 44.
3. Suétone, *Auguste*, c. 91 ; Dion Cassius, l. LIV, c. 4.
4. Jules Pollux, *Onomast.*, l. VIII, 142.
5. *Corpus Inscript. græc.*, n° 2554. v. 176. Cf. Ross, *alte lokrische Inschr.*, p. 50 et 51.
6. Cicéron, *de Natura Deorum*, l. III, c. 16 et 21. Cf. les notes et l'introd., de Schœmann, p. 7.

laires, cette opinion soulevait moins de critiques que l'hypothèse développée, sinon inventée, par Evhémère, à la fin du ɪvᵉ siècle, et à laquelle il donna la rigueur d'un système : à savoir que tout les prétendus dieux n'étaient en réalité que des rois et des héros des anciens temps, divinisés pour leurs exploits et leurs bienfaits, hypothèse qui lui valut naturellement d'être accusé d'athéisme [1]. Tous les croyants, en effet, étaient au moins fermes sur ce principe que les grands Dieux, maîtres du monde et arbitres de la vie humaine, étaient quelque chose de plus que des hommes passés à l'état de dieux, et qu'ils appartenaient à une nature originairement plus haute, bien que l'on n'eût encore sur leur essence, sur leur personnalité et leurs attributions que des idées obscures et chancelantes. Les croyants [2], d'ailleurs, se rendaient compte, aussi bien que les sages [3], qu'il n'est pas donné à l'homme d'avoir une connaissance certaine de ces matières. Il n'existait pas dans l'antiquité de théologie dogmatique, mais seulement une mythologie remplie de récits équivoques ou contradictoires et un culte traditionnel qui, bien que l'observance en pût être imposée à tout le monde, était hors d'état de suppléer à un enseignement religieux et de produire l'uniformité des croyances. Les formes de ce culte qui, au début, répondaient assurément à certaines idées sur les dieux, sur leurs rapports avec la Nature et avec l'homme, représentaient ces idées d'une manière trop vague pour pouvoir les propager et les fixer. Elles étaient, comme les mythes eux-mêmes, susceptibles d'interprétations multiples, et chacun y attachait le sens que bon lui semblait. Quelques-uns se contentaient de n'y pas penser du tout; il ne manquait même pas de gens qui tout en s'astreignant aux formalités extérieures de la religion, en riaient au

1. Sur Evhémère, voy. Hoeck, *Kreta*, III, 326, et Gerlach, *Histor. Studien*, p. 137 et suiv.

2. Les termes d'Hérodote (l. II, c. 3) : νομίζων πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτῶν ἐπίστασθαι signifient évidemment que tous les hommes en savent autant, c'est-à-dire aussi peu les uns que les autres, sur les choses divines, et il est surprenant que cela n'ait pas été plus généralement compris.

3. Par exemple, Xénophane, dans Sextus Empiricus, *adv. Mathemat.*, l. VII, c. 49 ; Melissus, dans Diogène Laërte, l. IX, c. 24 ; Euripide, fragm. *Philoct.*, 6.

fond du cœur. Comment s'en étonner, quand on voit les Épicuriens, la secte la plus incrédule et la plus opposée aux superstitions populaires, exercer des fonctions sacerdotales [1] ?

Le culte [2] est né de la conscience qu'avaient les hommes de leur dépendance et de leur misère, et ses origines remontent à un temps où ils n'avaient pas encore un sentiment assez élevé de la divinité et de ses rapports avec la race humaine. Les poèmes hésiodiques présentent le culte comme une sorte de contrat intervenu à l'occasion d'un débat entre les dieux et les hommes, au sujet de l'assistance que les hommes étaient en droit d'attendre et des honneurs que la reconnaissance leur imposait [3]. Il ne s'agirait donc dans ce cas que d'un commerce d'échanges, et c'est là en effet, d'après Platon, le point de vue auquel se place le grand nombre [4]. L'homme remplit les obligations qui lui sont prescrites et demande en revanche la satisfaction de ses besoins ; il donne pour obtenir. Il témoigne sa reconnaissance, parce qu'il craindrait d'irriter les dieux par son ingratitude et de perdre ses droits à une faveur dont il sent à chaque instant la nécessité. Sa piété n'est que l'accomplissement intéressé de la loi. Ce serait cependant une erreur de croire que la Grèce n'a connu ni enseigné autre chose que cette piété extérieure et légale. D'enseignement religieux, nous avons déjà fait observer plus haut qu'il n'en existait pas, à vrai dire. Chacun était libre de se faire, sur les dieux et sur leurs relations avec les hommes, telle idée que bon lui semblait, et si les institutions religieuses qui toutes avaient trait uniquement aux formes extérieures du culte, n'étaient guère propres à développer dans les âmes des idées plus pures et plus élevées de la divinité, du moins elles n'y faisaient pas obstacle. Beaucoup de gens, parmi les fidèles du paganisme, s'approchaient de leurs dieux avec un sentiment de piété véritable ; on ne peut nier même que cette ob-

1. Lucien, *Convivium s. Lapithæ*, c. 9.

2. L'étymologie de ce mot est obscure. Les anciens hésitaient entre θρῆκες et θεοῖς ἀρέσκειν ; depuis on a proposé θρέομαι, pris dans le sens d'invocation aux dieux.

3. Hésiode, *Theogonie*, v. 535 ; voy. aussi l'Introd. de Schœmann au *Prométhée* d'Æschyle, p. 113, et ses *Opusc.*, t. II, p. 272.

4. *Eutyphron*, p. 14 E.

servance légale dont nous parlions tout à l'heure ne fût considérée par tous les philosophes païens comme une superstition impie, bonne tout au plus à satisfaire les instincts grossiers de la multitude. Il faut bien prendre garde de se laisser abuser par ce fait, que suivant une définition généralement adoptée par les philosophes, la piété n'est autre chose que la justice envers les dieux[1], car la justice, telle qu'ils l'entendent (δικαιοσύνη), loin d'être une légalité purement extérieure, est un sentiment intime et jaillissant du fond de la conscience de ce qui est le droit en soi. L'Évangile parle aussi d'une justice qui conduit au ciel[2], mais pour l'opposer à la régularité formaliste que prêchaient les pharisiens et les docteurs de la loi, et les pères de l'Église faisaient entrer dans l'idée de justice l'amour de Dieu et du prochain[3]. L'idée que l'amour est le véritable lien qui rattache les hommes et les dieux n'était pas d'ailleurs restée étrangère au paganisme grec. Lorsque Homère désigne Zeus comme le père des dieux et des hommes, il ne prend pas le mot de père dans le sens de créateur; il exprime simplement par là, ainsi que le remarque Aristote[4], l'autorité paternelle que ce dieu exerce sur les hommes, pour leur plus grand bien. Les Grecs appliquaient à Zeus et à Apollon l'épithète de *bon* aussi souvent que nous disons *bon Dieu!* Les hommes réputés bons étaient pour eux les hommee chers à la divinité. Suivant Chrysippe, la bienveillance et la tendresse des dieux pour les hommes est une donnée de la conscience universelle[5]. La pensée contraire, à savoir que les dieux sont des maîtres durs et jaloux qui, au lieu de la confiance et de l'amour,

1. Platon, *Definitiones*, p. 412, E. (T. II, p. 594, ed. Didot) ; *Eutyphron*, p. 12 E.; *Protagoras*, p. 331 B et 339 C. ; Cicéron, *de Nat. Deorum*, t. I, c. 41 ; Porphyre, *de Abstin.*, l. III, c. 1, p. 214 ; Sextus Empiricus, *adv. Mathem.*, l. IX, c. 124; Stobée, *Eclogæ*, l. II, p. 124.

2. *Evangile selon saint Matthieu*, c. v, v. 20.

3. Lactance, *div. Institutiones*, l. VI, c. 10, § 1 : « primum officium justitiæ est conjunctio cum Deo, secundum cum homine. »

4. *Politique*, l. I, c. 12 ; voy. aussi Lactance, *div. Instit.*, l. IV, c 3, § 11 et 12. Comment d'ailleurs, si ces mots devaient être pris à la lettre, Zeus eût-il pu être appelé θεῶν πατὴρ ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν, dans le catalogue généalogique d'Hésiode (*Théog.* v. 468), après qu'il a été présenté comme le fils de Rhéa et de Kronos, et le dernier né.

5. Plutarque, *de Stoicor. repugn.*, c. 38.

ne doivent inspirer que la terreur, δεισιδαιμονία, est jugée une erreur superstitieuse, directement contraire au respect qu'ils réclament[1]. Le mot grec εὐσέβεια exprime en effet quelque chose de plus élevé que la crainte servile ou les dispositions d'esprit qui portent à se mettre en règle avec la loi; il suppose la reconnaissance volontaire d'un principe supérieur, auquel l'homme se sent au dedans de lui tenu de payer un tribut de respect[2]. Il fut donné aussi au paganisme de rejeter les conceptions sensuelles et grossières des premiers temps, et de s'élever à l'idée plus pure d'une nature divine, digne d'adoration, en raison non plus seulement de sa puissance, mais de sa sagesse et de sa bonté.

A vrai dire, cette idée plus pure de la divinité et l'εὐσέβεια dont elle était le principe étaient le monopole des hommes d'élite, et ne se rencontraient, dans leur entier épanouissement, que chez quelques esprits supérieurs. Aussi l'historien qui se propose de caractériser la religion des Grecs, non pas celle qui restait le secret du petit nombre, mais la religion populaire dans sa généralité, ne peut-il s'empêcher de reconnaître que, à la place de la véritable εὐσέβεια, régnait presque partout une superstition grossière ou une incrédulité irréfléchie. « Quelques-uns de nous, dit Platon, ne croient pas du tout aux dieux; d'autres pensent que les dieux ne se soucient pas des hommes; d'autres enfin sont d'avis qu'ils se laissent toucher par les prières et les faux semblants[3]. » Entre ces derniers qui sans doute formaient le plus grand nombre, il y avait

1. Plutarque, *Périclès*, c. 6; *de Superstit*, c. 4. Sur les différents sens du mot δεισιδαιμονία, voy. Varron, cité par saint Augustin, *de Civit. Dei*, l. VI. c. 9, et surtout Welcker, *Gœtterlehre*, t. II, p. 140. Ce mot exprime souvent une crainte raisonnable des dieux, et n'est guère pris avant Polybe dans l'acception de terreur superstitieuse, ainsi que l'a remarqué Ast, dans son édition des Caractères de Théophraste, p. 143. Théophraste désigne les esprits superstitieux par l'épithète de κακόθεοι. Quant au chapitre des Caractères intitulé περὶ δεισιδαιμονίας, il est reconnu pour apocryphe (voy. Wyttenbach, dans son commentaire sur les OEuvres morales de Plutarque, *de Superst.*, t. II, p. 279, édit. de Leipsick).

2. Le respect des enfants pour les parents, la piété envers la mémoire des morts sont appelés aussi εὐσέβεια; voy. par exemple le discours de Lycurgue *c. Léocrate*, § 94.

3. *Leges*, l. X, p. 885.

lieû de distinguer, suivant l'idée que chacun se faisait des dieux en eux-mêmes, des choses qu'il avait à demander et de la manière dont il devait s'y prendre pour les obtenir, idée qui variait naturellement avec le degré de culture intellectuelle et morale auquel il était parvenu. Toutefois le polythéisme, c'est-à-dire l'apothéose de la Nature, ne permettait guère qu'un sentiment religieux, digne de la divinité, établît son empire sur les âmes. Dans la multitude des dieux dont il peuple le monde, il y en a nécessairement beaucoup qui ne répondent pas à l'idée que l'on voudrait s'en faire; ils n'en sont pas moins considérés comme des dieux, ayant la puissance de faire aux hommes du bien ou du mal. Le terme générique θεοί désigne simplement des êtres en dehors de l'humanité [1], et n'est pas même refusé à ceux d'entre eux que l'on se représente comme se confondant avec la nature bestiale. Le monstre marin Scylla est appelé dans Homère une déesse; de même, la Chimère, Echidné, les Syrènes, sont d'essence divine [2]. D'autre part, un poète, interpellant le dieu Pan, ne se fait pas scrupule de l'appeler θήρ [3]. On comprend quel respect de pareils dieux devaient inspirer. La vraie religion ne peut séparer la divinité

1. Les coryphées de la philologie comparée ne se sont pas encore mis d'accord sur l'étymologie et la signification originaire du mot θεοί. La plupart le rapprochent, ainsi que le latin *deus*, dont la forme féminine *dea* n'est pas non plus étrangère à la langue grecque, des mots sanscrits *diw* et *dewa* (voy. les remarques de Schœmann sur le *de Nat. Deorum*, l. II, c. 16). Il signifierait d'après cela les possesseurs et les habitants des hauteurs lumineuses du ciel, de même que l'on a rattaché dans la *Kuhn's Zeitschrift*, t. VII, 16, le mot allemand *Gott* au sanscrit *jynt* ou *dynh*, briller. D'autres, comme Buhler dans l'*Orient und Occident* de Benfey, t. I, p. 508, inclinent vers le sanscrit *dhi*, qui signifie penser, être sage, ou vers *didhi*, briller, rayonner. Pour d'autres encore, le mot θεοί signifie les êtres vénérés auxquels s'adressent les prières, et vient d'une racine dont le sens est prier, honorer. Voy. Dœderlein, *Glossar.*, l. III, p. 366, et G. Curtius, *Griech. Etymol.*, t. I, p. 12 et t. II, p. 94. Quoiqu'il en soit de cette controverse, il est certain que le mot θεοί pris en général désignait uniquement chez les Grecs des êtres surhumains.

2. Homère, *Odyssée*, l. XII, v. 117 et 118, l. VI, v. 180; Hésiode, *Théogonie*, v. 296; Lycophron, v. 721. La peste est appelée aussi θεός, dans Sophocle (*Œdipe-Roi*, v. 28). Il en est de même pour la faim (Simonide d'Amorgos, VI, 102). Enfin tous les enfants de la Nuit énumérés dans la *Théogonie*, v. 226 et suiv., prétendent à ce nom.

3. Dans Athénée, l. X, p. 455 A.

de la sainteté. Les dieux capables de mal faire, dit Euripide, ne sont pas des dieux[1]. Mais le peuple ne raisonnait pas ainsi. Les meilleurs et les plus nobles de ses dieux n'étaient pas exempts de faiblesses morales et d'égarements; le bien et le mal se mêlaient chez eux comme chez les hommes; ils pouvaient pratiquer l'injustice aussi bien que la justice[2]; ils n'étaient pas toujours dans des dispositions favorables, et avaient aussi leurs crises de malveillance et de jalousie. On ne peut nier en effet que les mots fréquemment répétés de φθόνος θεῶν n'aient quelquefois le sens de jalousie, bien qu'ils doivent être pris aussi dans une acception plus honorable, et signifient le ressentiment que peuvent très légitimement inspirer aux dieux la présomption et l'arrogance humaines[3]. Si la religion populaire n'exigeait par des dieux la sainteté, c'est-à-dire la perfection absolue, elle n'en admettait pas non plus d'absolument mauvais. Les dieux n'ont pas en face d'eux des diables qui ne s'appliquent qu'à mal faire et à induire l'homme au péché, pour le précipiter dans l'abîme[4]. Les poètes parlent, il est vrai, d'Ἄτη, comme d'une déesse malfaisante qui aveugle et égare le sens moral de l'homme, à cette seule fin que le châtiment suive la faute, mais Ἄτη n'est qu'une figure poétique, qui ne peut être rangée parmi les divinités admises dans le panthéon populaire. Même chez les poètes, elle n'agit pas à sa guise et ne fait qu'obéir à l'impulsion d'une divinité supérieure, qui, elle-même, se borne à corrompre de plus en plus le jugement des hommes déjà voués au mal, pour être

1. *Fragm. Bellerophontis*, 17, v. 4, p. 687, ed. Didot.

2. Isocrate, *Panathen.*, c. 23: Τῶν πολλῶν οὐδὲ τοὺς θεοὺς ἀναμαρτήτους εἶναι νομιζόντων. D'après la Théogonie (v. 220), la vengeance des Kères s'étendait aux fautes des dieux aussi bien qu'à celles des hommes.

3. Voy. Schœmann, Introd. au *Prométhée* d'Æschyle, p. 132; Eichhoff, *ueb. einige religiös-sittliche Vorstell. des class. Alterthums*, dans un progr. de Duisbourg, 1846, p. 10 et 11; W. Hoffmann, dans le *Philologus*, t. XV, p. 224, et A. Schuler, *ueb. Herodots Vorstell. von Neide der Griechen*, Offenburg, 1869.

4. Sur la théorie de Nægelsbach au sujet de la haine, de la malice et de la perversité des dieux (*Nachhom. Theol.*, p. 54) il suffit de renvoyer à la recension de cet ouvrage par E. Muller, dans les *Iahrb. für Philol.*, t. LXXXI, p. 167.

bien sûre qu'ils n'échapperont pas au châtiment[1]. Alastor, esprit vengeur, acharné à la poursuite des criminels et qui punit jusque chez les enfants les fautes des pères, appartient bien, il est vrai, à la religion populaire, mais il n'a rien de commun avec l'humeur diabolique des démons; il est au contraire l'ennemi inflexible du mal[2]. Au nombre des esprits tracassiers doit être compté aussi Alitérios, qui avait la réputation de tourmenter les êtres malfaisants. C'est ainsi que, d'après Andocide[3], le bruit courait parmi les femmes et les enfants qu'un Alitérios hantait la maison d'Hipponicus et y mettait tout sens dessus dessous; mais les personnes enclines à la superstition étaient seules à se représenter ce personnage dans le rôle de trouble-fête. Elles en avaient long à dire aussi sur les lutins et les fantômes désignés par les noms de Lamie, Empuse, Akko, Mormo, et sur tous les μορμολυκεῖα[4] qui servaient à effrayer les enfants. Les Erinyes étaient, à la vérité, des divinités généralement reconnues; elles étaient même, en beaucoup de lieux, l'objet d'un culte public et d'une vénération profonde; mais leur tâche, comme celle d'Alastor, consistait, ainsi que le dit Æschyle, à poursuivre et à punir les ennemis des dieux[5]. De là les qualifications de σεμναί et d'εὐμενίδες qui, contrairement à l'opinion de quelques critiques, n'étaient pas des euphémismes, mais une manière de reconnaître la protection qu'elles accordaient aux bons. En punissant les méchants[6], elles étaient les servantes du droit

1. Voy. surtout Æschyle, les *Coéphores*, v. 377 ed. Herm.; Solon, fragm. XI, v. 75; cf. Rhianus, III, 31; voy. aussi Schœmann, dans son Introd. aux *Euménides*, p. 28. Cette idée est déjà indiquée dans Homère, *Iliade*, l. IX, v. 508 et suiv.

2. Voy. Nægelsbach, *Nachhomerische Theologie*, p. 375.

3. *De Mysteriis*, p. 64, § 131.

4. Voy. Becker, *Chariklès*, t. II, p. 17. Voy. aussi sur les lutins, appliqués à jouer des tours de toute espèce, comme Taraxippus qui effraie les chevaux, Syntrips et Smaragos qui cassent les pots des buveurs, et autres esprits malins, Lobeck, *Aglaophamus*, p. 970.

5. Æschyle, *Euménides*, v. 870 et suiv. Voy. aussi l'Introd. de Schœmann, p. 42.

6. Cornutus, *de Nat. Deorum*, c. 10, p. 33, ed. Osann : Κατὰ γὰρ τὴν εἰς τοὺς ἀνθρώπους εὐμένειαν τῆς φύσεως διατέτακται καὶ τὸ τὴν πονηρίαν κολάζεσθαι.

immuable, les exécutrices des lois absolues, sur lesquelles repose l'ordonnance morale du monde.

La foi dans le gouvernement des choses humaines par les dieux conformément aux principes de la bonté, de la sagesse et de la justice, et le sens moral qui se dégage de cette croyance n'étaient pas, chez les Grecs, le résultat d'une révélation d'en haut. Aussi ne doit-on pas s'étonner qu'un petit nombre seulement se soit élevé à une pareille conception et l'ait maintenue dans toute sa pureté[1]. Toutefois, l'hypothèse contraire, d'après laquelle l'ordonnance du monde eût été livrée aux caprices individuels des dieux, sans autre règle que les décrets obscurs et aveugles du destin, ne saurait être considérée non plus comme la croyance générale du paganisme. La fatalité mystérieuse de la nature, d'où procède tout ce qui existe, ne peut assurément être confondue avec le gouvernement d'un dieu personnel, créateur du monde, toute sagesse et toute bonté ; mais de cette nécessité impénétrable peuvent dériver aussi les lois de la sagesse et de la justice, sur lesquelles repose la conservation du monde, et dont les dieux sont les exécuteurs reconnus. Pour tout être, homme ou dieu, les conditions générales de son existence, sa nature, ses dispositions et ses habitudes, ses faiblesses, les bornes qu'il ne peut franchir, sont fixées invariablement par les Μοῖραι, filles de la Nuit ou de Zeus et de Thémis ; mais dans la limite de ces prescriptions, il existe encore, pour les hommes comme pour les dieux, une sphère où ils peuvent se mouvoir librement[2]. Les dieux ne sont pas tous égaux en puissance et en sagesse ; tous n'ont pas conscience, dans la même mesure, des lois fondées sur la nécessité primordiale ; en général, cependant, ils agissent suivant ces lois. Il existe entre eux un certain ordre social et comme une constitution.

1. Platon, *Leges*, p. 644 D. Θαῦμα μὲν ἕκαστον ἡμῶν ἡγησώμεθα τῶν ζῴων θεῖον, εἴτε ὡς παίγνιον ἐκείνων εἴτε ὡς σπουδῇ τινὶ ξυνεστηκός· οὐ γὰρ δὴ τοῦτό γε γιγνώσκομεν. Sur les vues analogues d'Héraclite et d'autres philosophes, voy. les notes d'Ast et de Stallbaum. Les mots οὐ γιγνώσκομεν sont à remarquer. Le manque de certitude n'exclut pas la croyance à la seconde hypothèse ; en semblable matière, la foi peut ou doit suppléer à l'insuffisance des preuves.

2. Voy. les notes de Schœmann sur le *Prométhée* d'Æschyle, p. 38 et 108-111. Cf. Nægelsbach, *Nachhom. Theologie*, p. 150.

Zeus les domine tous ; il est le plus puissant, le plus sage et le meilleur ; il règne paternellement et par cette raison est appelé le père des dieux et des hommes. Tous les autres dieux doivent être attentifs à sa volonté. C'est lui qui leur a assigné leurs fonctions et a tracé le cercle de leur activité ; ils ne sont que ses auxiliaires et ses serviteurs dans le gouvernement du monde. Telle est à peu près la moyenne des croyances religieuses, chez les esprits éclairés de l'antiquité. Entre l'essence originaire dont il n'est pas permis de scruter ni d'embrasser la nature, que l'on ne pouvait se représenter comme un être personnel[1], dans laquelle on se résignait à ne voir que la cause première, le germe et la possibilité des choses qui en sortaient par l'effet d'une nécessité innée[2], entre cette essence, dis-je, et la nature humaine, l'intervalle était rempli par des êtres qui n'existaient pas dès le principe et avaient pris naissance un jour, êtres non pas absolus, mais contingents, personnels, semblables aux hommes et amis des hommes qui les appelaient leurs dieux, que chacun pouvait prier avec la confiance d'être entendu, vers lesquels les simples mortels levaient les yeux comme sur les arbitres de leur destinée, à qui ils attribuaient ce qu'il y avait de plus noble et de meilleur en eux, dont enfin ils ne pouvaient se passer, sous peine d'être réduits à l'impuissance. Que ce fût là l'opinion des hommes intelligents de l'antiquité touchant les dieux, cela ne fait de doute pour personne, mais nous savons aussi que, en Grèce comme partout, les hommes intelligents n'étaient pas en majorité. Si l'on eût interrogé l'un d'eux sur le fondement de sa foi, il eût sans doute répondu qu'il croyait aux dieux, parce que cette croyance lui venait de ses ancêtres, à qui

1. Arnobe, *adv. Gentes*, l. I, c. 31 : « prima enim tu causa es, locus rerum ac spatium fundamentumque cunctorum, quæcumque sunt, infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus, solus, quem nulla delineat forma corporalis, nulla determinat circumscriptio, qualitatis expers, quantitatis, sine situ, motu et habitu, de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum : qui ut intelligaris tacendum est, atque ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino mutiendum.

2. C'est ce que Héraclite appelle ἡ τῆς κοσμικῆς γενέσεως εἱμαρμένη (*Alleg. homer.*, c. 48) et Denys d'Halic. (*Ars rhetorica*, l. X, c. 5) : ἡ τῆς φύσεως ἀνάγκη καὶ τὸ χρεών.

ces dieux s'étaient manifestés par des signes certains[1]. Car il y eut un temps, aurait-il ajouté, où les dieux, revêtus de la forme humaine, liaient commerce avec les hommes qu'ils affectionnaient, et de là date ce qui nous a été transmis de vrai et d'authentique sur les dieux. Si, poursuivant l'interrogatoire, on eût demandé au même personnage en quoi consistaient ces vérités certaines et comment on pouvait répandre encore sur les dieux tant de fables invraisemblables, il eut dit : Ce qu'il y a avant tout de vrai et de certain, c'est que les dieux existent, qu'ils ont la puissance et la majesté, la sagesse et la justice, qu'ils sont amis des bons et ennemis des méchants, et que les hommes leur doivent tout ce qu'ils possèdent de précieux. Leurs attributions, leur figure et les autres signalements offrent moins de certitude et rentrent dans l'ordre des choses dont l'homme ne peut sûrement pénétrer le mystère, mais tout ce qui ne peut se concilier avec la bonté, la sagesse et la justice divine est certainement faux. Ces faussetés se sont introduites dans les croyances, soit parce qu'on a mal compris les représentations symboliques des dieux, soit par suite de l'altération des traditions primitives, lorsque les poètes commencèrent à parler légèrement des choses saintes et à se laisser aller aux fantaisies de leur imagination, dans une intention irréligieuse et pour l'amusement des impies[2].

La conviction que les dieux n'étaient pas égaux en puissance et en dignité était commune à la multitude et aux esprits éclairés, mais les derniers se faisaient des divinités inférieures une idée plus élevée encore que celle de la foule sur les grands

1. Platon, *Philèbe*, p. 16 C, et *Timée*, p. 40 D ; Clément d'Alex., *Stromata*, l. V, c. 13, § 85 ; Eusèbe, *Præpar. evang.*, l. XIII, c. 1, § 3. Lactance, *Instit. div.*, l. V, c. 19. Cf. Schœmann, *ueb. das sittlich-relig. Verhalten der Griechen*, p. 85 ; Nitzsch, *zur Odyssee*, t. II, p. 156, et Nægelsbach, *Nachhom. Theol.*, p. 159. Sur d'autres manières d'expliquer la formation des croyances religieuses, voy. Welcker, *Gœtterlehre*, t. II, p. 45.

2. Euripide, *Herc. furens*, v. 1346 : Ἀοιδῶν δύστηνοι λόγοι. On peut affirmer que tout ce qu'ont inspiré aux apologistes chrétiens les impuretés du paganisme avait été dit longtemps avant eux par les païens intelligents, ainsi qu'eux-mêmes d'ailleurs l'ont reconnu ; voy. Arnobe, *adv. Gentes*, l. III, c. 6.

dieux. Peu à peu la croyance s'accrédita que, en dehors des dieux proprement dits, il existait une classe nombreuse d'êtres à part, qui tenait le milieu entre la divinité et l'espèce humaine. On pensait que, en leur qualité de serviteurs et d'auxiliaires des dieux, ces intermédiaires exerçaient une influence considérable sur les événements de la vie humaine, et qu'à ce titre ils avaient droit aux hommages religieux. Cette hypothèse trouva plus de faveur à mesure que l'on se fit une plus haute idée de la grandeur et de la majesté divines. Les dieux auraient paru déroger en admettant parmi leurs attributions des détails trop particuliers et trop mesquins; on les entoura donc d'un essaim d'esprits secondaires, auxquels ces soins furent abandonnés. Cette distinction pût être aussi un moyen de dégager la religion et le culte de certaines responsabilités choquantes. Les dieux, se disait-on, n'auraient pas fait cela, ce n'était pas eux qui exigeraient l'observation de tel ou tel rite; il fallait s'en prendre aux esprits subordonnés que l'on avait tort de confondre avec eux[1]. Ces êtres intermédiaires s'appelaient du nom général de démons, δαίμονες, qui n'a reçu d'ailleurs cette application restreinte qu'après les temps homériques, qui même depuis pouvait comprendre tous les êtres surhumains, et souvent servait à désigner la divinité agissant dans l'exercice de sa puissance, aussi bien que τὸ θεῖον[2]. Homère, il est vrai, met déjà en scène des dieux subordonnés et serviles : il présente Protée comme un serviteur de Posidon[3]; mais l'unique différence que l'on puisse saisir chez lui entre les mots θεός et δαίμων est qu'il emploie de préférence le dernier, pour exprimer, non la personnalité individuelle des dieux, mais leur puissance et leur action. Aussi souvent il s'en sert, sans même avoir en vue telle ou telle divinité, et seulement pour donner une idée générale de la puissance divine en action. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, Phaéton, fils de l'Étoile du matin, est appelé, à l'endroit où

1. Plutarque, *de defectu Orac*, c. 14, 15 et 21; *de Iside et Osir.*, c. 25 et 26; *de facie in orbe Lunæ*, c. 29 et 30.

2. Voy. Wahrmund, *ueb. den Begriff* δαίμων *und seine geschichtl. Entwickel.*, dans la *Zeitschr. für die Œsterr. Gymnasien*, t. X, p. 761, et sur l'étymologie incertaine de ce mot, Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 138 et 731 et Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 87.

3. *Odyssée*, l. IV, v. 386.

Aphrodite le constitue gardien de son temple, δαίμων δῖος. Ces termes entraînent donc déjà une idée de subordination vis-à-vis des dieux supérieurs. Dans les *Œuvres et Jours*, les démons sont des esprits qui, après avoir formé la génération de l'âge d'or, sont chargés par Zeus de veiller sur les mortels[1]. Les Satyres, les Silènes, les Curètes et les Corybantes étaient reconnus aussi comme des démons aux ordres de Dionysos et de la Mère des Dieux[2]. Aphrodite avait des servantes telles que les Génétyllides, et des serviteurs mâles, parmi lesquels on cite un Tychon, un Gigon, un Orthanès[3]. A cette classe appartiennent encore Éros ou les Érotes, car ce nom se trouve souvent au pluriel, ainsi qu'Himéros et Pothos. Diotime en effet, dans le *Banquet* de Platon, assigne expressément à Éros une place parmi les démons, bien que d'autres, les Thespiens par exemple, le révèrent comme un grand Dieu. De même les Charitinnes, qui à Orchomène étaient honorées à l'égal des grandes Déesses, apparaissent ailleurs comme les suivantes d'Aphrodite. Doivent être comptés également parmi les démons un grand nombre d'êtres qui, sans être au service d'une divinité, empruntaient leurs noms aux circonstances et aux affections de la vie humaine dans lesquelles ils intervenaient : de ce nombre sont, chez les Athéniens, Ἀιδώς, la Pudeur; Φιλία, l'Amitié; Ἔλεος, la Compassion; Ὁρμή, l'Ardeur; Εἰρήνη, la Paix; Φήμη, la Renommée[4]. Chez les Spartiates, on honorait au même titre Φόβος, l'Obéissance, et Γέλως, le Rire; à Ægion, Σωτηρία, le Salut; à Olympie, Ὁμόνοια, la Concorde et Καιρός, l'Occasion propice[5]. Ces différents cultes reposaient sur la croyance que les circonstances de la vie et les dispositions de l'âme humaine sont soumises à des influences divines; mais

1. *Théogonie*, v. 991 ; *Œuvres et Jours*, l. I, v. 108-125.
2. Strabon, l. X, v. 466 et 468.
3. Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1235, et sur les Génétyllides en particulier, Preller, dans les *Iahrb. f. Philol.*, t. LXXIX, p. 552.
4. Hésychius, s. v. Αἰδοῦς ; Pausanias, l. I, c. 8, § 3, c. 17, § 1, et 18, § 3 ; Schol. de Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 253 ; Schol. d'Æschine, *c. Timarque*, p. 140 R.
5. Pausanias, l. II, c. 3 § 6, l. V, c. 14 § 9, l. VII, c. 21 § 7, et c. 24 § 3 ; Plutarque, *Cléomène*, c. 9. A Hipata, en Thessalie, une fête annuelle était célébrée en l'honneur du Rire, si l'on en croit Apulée (*Métam.*, l. III c. 11), nous n'avons pas à rechercher si le fait est bien réel.

comme on pouvait difficilement savoir de qui au juste elles dépendaient, on imaginait des esprits intermédiaires, agissant d'après les ordres tantôt d'un dieu, tantôt d'un autre, quelquefois suivant leur propre mouvement. Dans le domaine de la fable, les idées .sont toujours vagues et mal assurées; elles devaient l'être surtout ici[1]. La Victoire, Νίκη, est généralement considérée comme une divinité indépendante; mais pour les Athéniens qui faisaient honneur de leurs victoires à la déesse protectrice de leur ville, Athêna s'appelait aussi Νίκη, et le surnom d' Ἐργάνη s'applique tantôt à la déesse elle-même, tantôt à l'une de ses suivantes. De même Ὑγίεια, ordinairement associée à Asclépios, et représentée comme sa fille, pour les Athéniens n'était autre qu'Athêna. Εὔκλεια était à Thèbes, un surnom d'Artémis, mais c'est quelquefois aussi le nom même de la déesse[2]. Afin de faire bien comprendre comment on rattachait aux dieux, pour les aider dans leurs différentes attributions, des démons qu'eux-mêmes avaient choisis, on peut citer ce fait que Zeus, qualifié de ξένιος, en tant que gardien du droit hospitalier, a des ministres spéciaux pour les différents cas qui peuvent se présenter[3]. Beaucoup de gens pensaient aussi que les oracles ou les signes qui présageaient l'avenir n'étaient pas une communication directe des dieux et étaient transmis par l'entremise des démons[4]. Dans chaque domaine de la nature, comme pour les détails de la vie journalière, il y avait autour et au-dessous des dieux une multitude d'êtres surhumains ou de dieux en sous-ordre. Tout

1. En élargissant encore le champ, et par delà les limites des superstitions populaires, les poètes ont divinisé tous les états et les affections de l'âme. Les exemples abondent de ces personnifications ; voy. les notes de Boissonade sur Psellus, *de opere Dæmon.*, p. 292, et celles de Bæhr sur Hérodote, l. VIII, c. 111.

2, Des inscriptions postérieures signalent aussi chez les Athéniens un ἱερεὺς Εὐκλείας καὶ Εὐνομίας ; voy. par ex. le *Philistor*, t. III, p. 458, et Keil, dans le *Philologus*, t. XXIII, p. 243.

3. De là ce passage de Platon dans les *Lois* (l. V, p. 730 A) : ὁ ξένιος ἑκάστου δαίμων καὶ θεός, τῷ ξενίῳ συνεπόμενος Διί. De même, dans Lucien (*Encom. Demosth.*, c. 50) : ὀπαδὸς δαίμων Ἐλευθερίου Διός.

4. Plutarque, *de defectu Oracul.*, c. 12 ; Platon, *Sympos.*, c. 23, p. 202 E; Diogène Laërte, l. VIII, c. 32. Voy. aussi Wachsmuth, *die Ansichten der Stoiker ueber Mantik und Dæmonen*, Berlin, 1860, p. 35.

le monde connaît les Nymphes dont l'activité remplit les bois, les montagnes, les grottes, les vallées, les prairies et les eaux. Elles révèlent leur condition subordonnée par les soins qu'elles rendent à leurs maîtres, par le cortège dont elles les entourent, par les sacrifices qu'elles leur offrent[1], ce qui n'empêche pas que de la part des hommes elles aient droit elles-mêmes à des sacrifices et à des hommages. En Arcadie Βροντή et Ἀστραπή[2] avaient aussi leurs autels. Nul doute qu'on ne les considérât comme les ministres des tempêtes, chargés de lancer le tonnerre et les éclairs, au commandement de Zeus. Dans cette même classe de divinités subalternes, doivent être rangés les dieux des vents, à qui l'on rendait, suivant les contrées, un culte collectif ou individuel[3]; dans ce dernier cas, les hommages s'adressaient surtout à Borée. Si ces dieux ne sont pas plus que ceux qui précèdent désignés par la qualification spéciale de démons, il ne faut pas nous y tromper, cela tient uniquement à ce qu'ils président aux phénomènes naturels, tandis que les démons proprement dits sont mêlés aux circonstances journalières de la vie humaine. En retournant en arrière, nous devons encore mentionner spécialement ceux d'entre eux que l'on croyait associés à chacun de nous. La première allusion à ces démons personnels se trouve dans Théognis, et la même croyance est confirmée par des témoignages certains, à partir du siècle de Platon[4]; elle est

1. Voy. Schœmann, dans son Introd. au *Prométhée* d'Æschyle, p. 150; cf. Ovide, *Fastes*, l. II, v. 247, et l. IV, v. 423.

2. Pausanias, l. VIII, c. 29, § 1.

3. Par ex. à Delphes (Hérodote, l. VII, c. 178), et à Coronée (Pausanias, l. IX, c. 24, § 2). Cf. Pausan., l. VIII, c. 36, § 4; Hérod., l. VII, c. 189; Xénophon, *Anabasis*, l. IV, c. 5, § 3.

4. Théognis, v. 161 et suiv.; cf. Phocylide, cité par Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. V, p. 725, ed. Potter. Voy. d'autre part Platon, *Phædon*, p. 107 D, avec les notes de Wyttenbach, et Lehrs, *Populäre Auss. aus dem Alterth.*, p. 166. Cependant les expressions εὐδαίμων, κακοδαίμων δυσδαίμων semblent témoigner à l'appui de ces croyances. On rencontre pour la première fois εὐδαίμων dans les *Œuvres et Jours*, v. 826. Homère ne connaît point ce mot, non plus que les deux autres, et ὀλβιοδαίμων, au l. III, v. 182, peut être rangé avec raison parmi les indices qui ne permettent guère de croire à l'authenticité de ce passage, Voy. Curtius, *homer. Studien*, dans le *Philologus*, t. III, p. 18.

même élargie plus tard, en ce sens que, d'après quelques témoignages, chaque homme n'a plus seulement affaire à un seul démon, mais à deux, un bon et un mauvais. Toutefois cette idée n'est jamais devenue générale : la plupart pensaient que le bien et le mal venaient d'un démon unique, que les uns avaient pour compagnon un démon puissant, les autres un démon faible et chétif. Tel de ces êtres intermédiaires était favorable et bienveillant ; tel autre malveillant et hostile. Mais au-dessus de tous, on admettait l'existence d'un démon universel et bon, que l'on invoquait sous le nom d'Ἀγαθοδαίμων, et que plusieurs pensaient n'être autre que Zeus lui-même[1].

La religion des Romains admettait des Génies chargés de protéger les peuples, les villes, les corporations, qui peuvent être considérés comme étant de même ordre que les Démons. En effet les Grecs ont coutume de traduire le mot *genius* par δαίμων. Cependant nous ne trouvons rien dans la mythologie primitive des Grecs qui ressemble à ces génies protecteurs des populations. Plus tard, durant les périodes hellénistique et romaine, la déesse invoquée sous le nom de Τύχη, comme gardienne des villes, prit la place du *genius civitatis*[2]. Mais dès le premier siècle avant Jésus-Christ, on rencontre à Athènes un prêtre du démos[3], dans lequel il faut évidemment reconnaître le représentant divin et l'appui tutélaire du peuple.

Les Héros formaient encore une classe d'êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes. Cette croyance toutefois naquit postérieurement à Homère. Chez Homère le mot ἥρως s'applique à tous les hommes distingués par quelque

1. Au moins Pausanias (l. VIII, c. 36, § 3) estime que le dieu bon, qui avait un temple en Arcadie, n'est autre que Zeus.

2. Voy. Preller, *Griech Mythol.*, l. I, p. 423. Dans la *Théogonie*, v. 360. Τύχη est nommée parmi les Océanides ; voy. à ce sujet Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 159. Pausanias (l. II, c. 7, § 5 ; l. IV, c. 30, § 2, et l. VI, c. 25, § 4) atteste l'antiquité du culte rendu à Τύχη. Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 595.

3. Voy. le *Philistor*, t. I, p. 47, et les inscriptions recueillies dans le théâtre d'Athènes, dont il a été question plus haut ; cf. Keil, dans le *Philologus*, t. XXIII, p. 235.

vertu éminente, sans acception de leur état social[1], bien que le poète établisse une différence marquée entre la foule et les héros qui s'élèvent au-dessus d'elle. Les hommes du commun (δήμου ἄνδρες) sont d'origine obscure. C'est à eux surtout que l'on pense, lorsqu'on présente la race humaine comme née des arbres ou des pierres ; les nobles, au contraire, se vantent de remonter de près ou de loin aux dieux. Dans les *Œuvres et Jours*, Hésiode n'emploie le mot ἥρως que pour les hommes de grande race qui, en raison de cette descendance, sont appelés ἡμίθεοι, et dont plusieurs, échappant à la loi commune de la mort, sont transportés dans les îles des Bienheureux, où ils mènent une existence fortunée, sous la domination de Kronos[2]. On ne trouve d'ailleurs dans Hésiode aucune trace de l'influence exercée par ces héros sur la vie des mortels, non plus que du culte qui en était la récompense ; mais plus tard cela devient un article de foi dans toute la Grèce. Si les héros meurent suivant la destinée commune, leurs âmes entrent en possession d'une vie plus heureuse et ont elles-mêmes le privilège de faire le bonheur ou le malheur des hommes. Il est difficile de fixer l'époque à laquelle se produisit cette doctrine ; elle put être favorisée par l'opinion qui attribuait aux héros célèbres de l'antiquité une origine surhumaine, et les faisait naître de l'union des dieux avec des mortelles, origine qui assurait à leurs âmes d'autres destinées que celles des hommes ordinaires. L'anthropomorphisme payen rendait vraisemblables les rapprochements entre la race divine et la race humaine, et même, dans les siècles postérieurs, la foule ne les révoquait pas en doute. Une femme pouvait encore, au temps de Lysandre, se dire enceinte des œuvres d'Apollon[3]. Alexandre espérait se faire passer pour le fils de Zeus, et le roi Séleucus était, aux yeux de beaucoup de gens, fils d'Apollon. L'histoire fournit beaucoup d'autres exemples de pareilles supercheries, admises par la crédulité. Mais sans être engendrés par des dieux, des hommes purent acquérir assez de

1. Voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. I, p. 29.
2. Hésiode, *Œuvres et Jours*, v. 159 et suiv.
3. Plutarque, *Lysandre*, c. 26.

droits à l'estime de leurs semblables pour être jugés dignes de participer dans une plus large mesure à l'essence divine, et pour assurer à leurs âmes, après leur mort, une place d'honneur. Ce n'est pas seulement dans la haute antiquité que fut honorée cette classe de héros. Les générations qui suivirent restèrent fidèles à cette croyance, et souvent il arriva que des contemporains furent jugés dignes des mêmes honneurs. Quelquefois même ces récompenses furent décernées par des considérations étrangères au mérite de ceux qui en étaient l'objet et pour des services douteux. Un athlète, Cléomède d'Astypalée, furieux de ce que les Hellanodices avaient refusé de lui décerner un prix à Olympie, renversa la colonne qui soutenait le toit d'une école où étaient réunis des enfants, dont plusieurs furent ensevelis sous les décombres. Pour échapper à la vengeance du peuple qui menaçait de le lapider, il se réfugia dans le temple d'Athêna et se cacha dans un coffre. Lorsque la foule, ne pouvant parvenir à ouvrir ce coffre, le brisa, Cléomède avait disparu, et nulle part on ne retrouva sa trace. Le fait sembla si merveilleux aux Astypaléens qu'ils consultèrent l'oracle de Delphes. La Pythie répondit que Cléomède était un héros, le dernier des héros, et qu'il fallait lui offrir des sacrifices[1]; cela se passait l'an 496 (olymp. LXXI). Néanmoins Cléomène ne resta pas le dernier des héros; on en créa un grand nombre après lui, les uns pour des motifs plausibles, les autres pour des raisons équivoques ou même mauvaises. Nous avons déjà remarqué que les colonies rendaient à leurs fondateurs (οἰκισταί) des honneurs héroïques[2], et que, faute de retrouver le véritable οἰκιστής, on empruntait parfois à la légende quelque héros avantageusement connu. On ne se faisait pas faute non plus d'élever à l'état de héros des personnages imaginaires, comme par exemple en Attique les

1. Pausanias, l. VI, c. 9, § 6; Plutarque, *Romulus*, c. 23; Eusèbe, *Præpar. evang.*, l. V, c. 34. Il est bon aussi de lire dans Hérodote les histoires d'Artachæos, honoré comme un héros par les habitants d'Acanthos (l. VII, c. 117), de Philippe de Crotone (l. V, c. 47) et du roi Onésilos à Cypre. (*Ibid.* c. 114), ainsi que ce que raconte Athénée d'un chef d'esclaves fugitifs, Drimakos de Chios (l. VI, p. 267).
2. Voy. plus haut, p. 97.

auteurs présumés des races nobles et sacerdotales : Hésychos pour les Hésychides, Eumolpos pour les Eumolpides, Krokon pour les Krokonides, Boutès pour les Boutades, ou bien encore les Éponymes des dêmes et des tribus. De même, à Sparte, on honorait les patrons de divers métiers, tels que Kéraon et Matton [1]. En revanche quelques personnages, qui originairement avaient été des dieux, étaient tombés, dans les temps historiques, à l état de héros, dépouillés de leur dignité première par des vicissitudes mythologiques dont il est facile de se rendre compte, mais que nous n'avons pas à démêler ici [2]. Il suffit de dire que dans chaque ville, chaque localité de la Grèce, on vénérait, à côté des dieux supérieurs, un nombre considérable de héros, parmi lesquels plusieurs étaient considérés comme les protecteurs en titre du pays (ἥρωες ἐγχώριοι). Tels étaient, à Sparte, les Dioscures, dont les images accompagnaient les rois en campagne, et, parmi les Æginètes, les Æacides, qu'ils envoyèrent un jour ou plutôt dont ils envoyèrent les portraits aux Thébains, comme un gage de victoire. Le secours des Æacides fut aussi invoqué avant la bataille de Salamine, et une trière alla les chercher à Ægine. Enfin, lorsque les Athéniens attaquèrent cette île, l'oracle leur donna le conseil de s'assurer d'abord la faveur d'Æacos et de lui élever un temple [3]. Chez les Locriens Epizéphyriens, Ajax, fils d'Oilée, était réputé aussi un puissant auxiliaire dans les combats; quand l'armée était rangée en bataille, une place était toujours laissée libre en son honneur [4]. A Thèbes, Hector était le héros ; d'après les instructions de l'oracle on alla en Troade chercher ses ossements [5]. Dans les serments, les héros étaient pris à témoin, aussi bien que les

1. Kéraon et Matton présidaient à la cuisine ; voy. Athénée, l. II, p. 39 C. Un troisième héros, Dæton, est nommé avec Kéraon au liv. IV, p. 173 F. De même, on honorait l'Ἀκρατοπότης à Munychie, le Δειπνεύς en Achaïe.

2. Hérodote, l. II, c. 45 et 143 ; Thucydide, l. II, c. 74, et l. V, c. 30 ; Lycurgue cité par Athénée, l. VIII, p. 309 D ; voy. aussi Klausen, *Theol. Æsch.*, p. 61 ; Maetzner, dans ses Notes sur Lycurgue, p. 73.

3. Hérodote, l. V, c. 75, 80, 81 et 89 ; l. VIII, c. 64 et 83.

4. Pausanias, l. III, c. 19, § 11 ; Conon, *amat. Narrat.*, 18.

5. Tzetzès, *ad Lycophrontem*, v. 1194 et 1208.

dieux ; le nom d'Héraclès surtout était invoqué. Iolaos chez les Thébains, Dioclès chez les Mégariens, d'autres encore remplissaient le même office. Avec le temps, certains héros tombèrent dans l'obscurité et perdirent beaucoup de leur considération. Ce fut le sort de tous ceux qui étaient simplement l'objet d'un culte domestique que telle ou telle famille, tel ou tel γένος venaient leur rendre sur leur tombeau ; car c'était la coutume dans plusieurs contrées, que certains morts fussent salués héros par ceux qu'ils laissaient après eux, et reçussent, à ce titre, l'hommage d'un culte privé ; c'est ce qu'on appelait ἀφηρωΐζειν[1]. Cette consécration fut quelquefois reconnue et confirmée par l'État, mais ce n'était là qu'un témoignage public, rendu sans autre conséquence à la mémoire du défunt, quelque chose comme une canonisation ; car, dans les temps historiques, l'opinion était généralement répandue, bien qu'elle n'ait jamais été établie d'une manière dogmatique, que non seulement les âmes illustres, comme le voulaient les philosophes[2], mais toutes sans distinction échappaient à la mort et recevaient la récompense ou le châtiment qu'elles avaient mérité. Naturellement les conjectures variaient sur les conditions de cette vie future[3]. Nous parlerons plus tard des cérémonies religieuses et des usages superstitieux qui se mêlèrent à ces croyances ; actuellement, nous nous bornons à remarquer que la grande généralité attribuait aux âmes le pouvoir d'exercer du fond de leur séjour, une certaine influence sur le monde qu'elles avaient habité[4], que l'on croyait avoir un moyen de

1. *Corpus Inscript. græc.*, n° 2467 et suiv. ; cf. Bœckh, *Abhandl. ueb. die Inschr. v. Thera*, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin, 1836 ; Ross, *Inscript.*, t. II, p. 203, et *Inselreise*, t. II, p. 18 ; Conze, *Reise nach Lesbos*, p. 12. Dans une épitaphe athénienne (*Philologus*, t. XXII, p. 709, et *Gœtting. Nachrichten*, 1864, p. 342), un enfant mort à l'âge de cinq ans est appelé ἥρως συγγενείας.

2. Diogène Laërte, l. VII, c. 157, avec les remarques de Ménage ; cf. Thomasius, *Stoica Animarum mortalitas*, à la suite de sa dissertation *de Mundi exustione Stoica*, p. 227.

3. Il suffit, pour le but que nous nous proposons ici, de renvoyer à la *Real-Encyclop.* de Pauly, t. IV, p. 164 et suiv. et à ses *Studien*, p. 36. Sur les idées homériques à ce sujet, voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. I, p. 73 et suiv.

4. Platon, *les Lois*, l. XI, p. 927 A.

les évoquer, et que souvent aussi elles revenaient à l'état de fantômes, auquel cas leur apparition n'annonçait rien de bon pour ceux à qui elles s'étaient manifestées[1].

1. Babrius, fab. 63, v. 6 et suiv.; Athénée, 1, XI, c. 4, p. 461; Hésychius, s. v. Κρείσσονες; voy. aussi les passages cités par Meineke, dans son édition de Ménandre, Berlin, 1823, p. 158.

## CHAPITRE DEUXIÈME

### L'ÉTAT ET LE CULTE

On raconte que le législateur locrien Zaleucus plaça en tête de ses lois un préambule par lequel il se proposait de faire pénétrer dans l'esprit de ses concitoyens des idées plus justes sur les dieux et le culte qui leur agrée[1]. Il y était dit que tous les hommes doivent préserver leur âme des mauvaises pensées, car les dieux ne sauraient accepter les hommages des méchants. On les sert mal par des offrandes coûteuses et de fastueuses prodigalités; ce qui leur plaît, c'est la pratique de la vertu et une volonté ferme de chercher en toutes choses le juste et le bien. Chacun doit donc s'efforcer d'être aussi bon qu'il peut l'être, s'il veut se faire bien venir des dieux, penser que l'injustice n'échappe pas au châtiment, se rappeler qu'un jour viendra où il ne sera plus temps de se repentir, où l'on regrettera amèrement de n'avoir pas mieux vécu. Si l'esprit tentateur nous visite pour nous induire à mal, les temples, les autels et les sanctuaires nous offrent un refuge où l'aide des dieux invoquée peut nous soustraire à l'empire du vice impie et malfaisant. Il n'est pas douteux que ce prélude, bien qu'antérieur à Cicéron[2], n'ait été ajouté après coup, comme du reste tout ce qui nous est rapporté des lois de Zaleucus; mais il est tout aussi certain que des vues analogues n'étaient étrangères ni à la pensée du législateur, ni en général au système religieux de l'antiquité. La conviction que la loi morale était aussi la loi divine, que les dieux voulaient le bien et punissaient le mal, peut seule faire comprendre comment on plaçait sous leur sauvegarde l'État et l'ordre politique, qui

1. Stobée, *Florileg.*, tit. 44, 20.
2. Voy. Schœmann, *Antiquités grecques.*, t, I, p. 187. Cf. Platon, *Leges*, p. 722 D-E.

recevaient ainsi, suivant le sentiment général, la plus haute et la plus réelle sanction[1]. Par la même raison on s'explique que l'incrédulité des sophistes ait abouti à l'hypothèse d'après laquelle la religion ne serait qu'une invention des habiles, destinée à retenir le vulgaire par la crainte de Dieu et à refréner la violence des passions[2]. D'autre part, si l'on considérait en effet la religion comme le plus sûr fondement de la moralité, si la crainte des dieux paraissait être la meilleure garantie de l'esprit de justice chez les hommes, il est d'autant plus étonnant que les anciens législateurs ne se soient pas préoccupés, pas plus Zaleucus que Solon et les autres, de fonder pour le peuple un enseignement religieux conforme à la raison et à la vérité, et de faire pénétrer dans les masses le sentiment pur du respect dû aux dieux, à l'aide d'institutions en rapport avec le culte; ils ne paraissent pas même l'avoir cru possible[3]. Nous ne trouvons pas plus trace de semblables institutions chez les Athéniens et chez les Locriens, qu'en aucune contrée de la Grèce. Partout les lois civiles se référaient uniquement au côté extérieur de la religion et ne visaient les rapports des hommes avec les dieux qu'au point de vue de la légalité. La partie intime de la religion, c'est-à-dire les sentiments et les croyances, était laissée au libre arbitre et à la conscience des citoyens. Or, ce qu'on peut appeler le côté extérieur de la religion, comprend les cérémonies du culte; le culte, tel que l'entend la loi, est donc pour ainsi dire le règlement de ce que les dieux sont en droit d'exiger et de ce que les hommes doivent accomplir, les uns et les autres au

1. Voy. Schœmann, *ibid.*, t. I, p. 111.

2. C'est ce que dit par exemple Critias, dans *Sextus Empiricus*, l. IX, c. 54. Voy. aussi Platon, *Leges*, l. X, p. 889 E; Polybe, l. VI, c. 56 et Markhauser, *der Geschichtschreiber Polybius*, Munich, 1858, p. 111.

3. L'empereur Julien paraît être le premier qui, pour protéger le paganisme contre les progrès de plus en plus menaçants de la religion chrétienne, fit disposer dans les temples et les écoles des espèces de traités religieux, où les légendes mythologiques, interprétées allégoriquement, servaient à faire passer des principes de morale ou de physique. Voy. Grégoire de Naziance, *Or.* III, *adv. Julianum*, p. 103 D, ed. Billig, Cologne, 1690; saint Augustin, *ep.* 202 (t. II, p. 825 des OEuvres complètes), et *de Civit. Dei*, l. II, c. 6 et 26, d'où il résulte que cet usage ne devint jamais général et qu'il cessa bientôt.

nom de la justice. L'État se charge de veiller à ce que le pacte soit observé par ses membres et de punir toutes les infractions commises. La part faite aux dieux, les temples et les trésors qui leur appartiennent, les hommages et les sacrifices qui leur sont dus, tout enfin ce qui les touche de près est réputé chose sacrée, ἱερόν[1]. L'homme qui respecte les choses sacrées est aux yeux de la loi ὅσιος et εὐσεβής; celui qui les viole encourt l'accusation d'impiété, ἀσέβεια. Naturellement l'ἀσέβεια peut se produire sous différentes formes et est susceptible de divers degrés. Le droit des Dieux, par exemple, est violé, si les objets voués à leur culte, de quelque nature qu'ils soient, sont détériorés, détruits ou soustraits, Ce sacrilège, ἱεροσυλία, est puni ordinairement des peines les plus sévères ; il entraîne à la rigueur la mort, la confiscation et le refus de sépulture dans la patrie du coupable[2]. Une autre atteinte au droit divin est la profanation des lieux consacrés, soit que des personnes, à qui, pour des méfaits antérieurs, il était interdit de les fréquenter, s'y introduisent[3], soit qu'il s'y fasse des choses qu'il ne convient pas d'y faire[4]. Les formes extérieures du culte étant établies de temps immémorial et agréées des dieux, celui qui s'en écarte blesse aussi la majesté divine, et s'il est prêtre, c'est-à-dire d'autant plus obligé à observer les formes prescrites, il doit être puni[5]. Se rend également coupable du crime de lèse divinité, le citoyen qui mêle au culte des dieux des pratiques qui leur font horreur, des sortilèges par exemple[6]. Enfin

1. Autrefois on dérivait ordinairement ἱερός de ἵημι, et l'on en concluait que ce mot désigne ce qui est offert et consacré aux dieux. La philologie comparée tient aujourd'hui pour certain que ἱερός n'est autre que le mot sanscrit *isharas*, qui n'a pas cependant le sens de ἱερός et signifie simplement actif, fort, puissant. Voy. *Kuhn's Zeitschrift*, t. III, p. 154, et G. Curtius, *Griech. Etymol.*, t. II, p. 131 et 368.

2. Xénophon, *Memor.* l. I, c. 2, § 62, cf. *Apolog.*, c. 25 ; Lycurgue, *c. Léocrate*, § 65 ; Ælien, *var. Hist.*, l. V, c. 17 ; voy. aussi Meyer et Schœmann, *att. Process*, p. 361. Sur le respect qu'inspirait généralement le droit de propriété des dieux et sur les atteintes qu'il eut à subir des états ou des tyrans. Voy. Bœckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 774.

3. Andocide, *de Myster.*, p. 17, 34, 54 et 55.

4. Thucydide, l. IV, c. 97. Voy. aussi plus haut, p. 17.

5. Disc. *c. Neæra*, p. 1384, Hypéride, dans les *Orat. att.* Zurich, t. II, p. 302.

6. Schol. de Démosthène, *de falsa Legat.*, p. 431, et *c. Aristogiton*, I, p. 793.

comme les honneurs divins ne pourraient se maintenir, si l'on cessait de croire aux dieux, c'est encore les offenser que de porter atteinte à la foi. Pour ce qui est de la pensée intime de chacun touchant leur nature et leur existence, cela ne regarde pas l'État, pourvu que l'on fasse ce que l'on est tenu de faire et que l'on s'abstienne des choses défendues; mais si l'incrédulité et le mépris des dieux s'affichent publiquement, si le culte est tourné en dérision, si les libertins s'efforcent de faire partager leurs sentiments à d'autres, l'État se croit avec raison obligé de réprimer cette propagande et de sévir contre les coupables. Le sophiste Protagoras s'était borné à déclarer qu'il était impossible de savoir s'il y a ou non des dieux; pour ce seul fait il fut traduit devant le tribunal et banni d'Athènes; ses écrits furent saisis entre les mains de tous les détenteurs et brûlés sur la place publique[1]. Diagoras de Mélos, qui niait et raillait les dieux, put se dérober au châtiment par la fuite, mais sa tête, dit-on, fut mise à prix[2]. Entre autres motifs qui firent accuser Anaxagoras d'asébie, on cite son opinion sur le soleil, qu'il déclarait n'être qu'une masse embrasée, ce qui parut équivaloir à la négation de sa nature divine[3]. On raconte que le philosophe Stilpon fut aussi mis en accusation et banni d'Athènes pour une plaisanterie qu'il s'était permise sur Athêna[4], et Théodoros courut risque d'être traité de même, à la suite d'une parole imprudente qu'il avait laissé échapper au sujet des mystères, en présence de l'hiérophante[5]. Enfin chacun sait que le principal grief reproché à Socrate fut de s'être élevé contre la religion d'État et d'avoir cherché à introduire des divinités nouvelles.

Tous ces exemples sont empruntés à l'histoire d'Athènes, qui est généralement citée comme l'État le plus religieux de la Grèce[6]. Nous ignorons comment les autres s'étaient com-

1. Diogène Laërte, l. IX, c. 8; Cicéron, *de Nat. Deorum*, l. I, c. 23.
2. Krateros, cité par le Schol. d'Aristophane, *Ranæ*, v. 323; Diodore, l. XIII, c. 6.
3. Diogène Laërte, l. II, c. 3; Plutarque, *Nicias*, c. 23.
4. Diogène Laërte, l. II, c. 11.
5. Diogène Laërte, l. II, c. 8, § 101.
6. Lycurgue, c. *Léocrate*, § 15; Pausanias, l. 1, c. 24, § 3; *Acta Apostol.*, c. 17, v. 22.

portés dans des cas analogues; les différences essentielles existant sur d'autres points entre les divers pays font supposer qu'il y avait aussi des degrés dans la tolérance ou l'intolérance religieuse. Il est certain toutefois qu'en cette matière, comme en plusieurs autres, le principe : sans accusateurs pas de juges, était généralement appliqué. Il ne paraît pas qu'il y ait eu nulle part d'accusateurs chargés de poursuivre d'office les actes d'impiété. À Athènes, tout citoyen honorablement connu avait le droit d'intenter une accusation. Ceux qui ne pouvaient pas ou ne voulaient pas remplir eux-mêmes ce rôle avaient la ressource de dénoncer les coupables au magistrat et de provoquer de sa part les mesures qui rentraient dans sa compétence. Il n'existait pas de tribunaux spécialement affectés aux affaires religieuses. Il est vrai que les Eumolpides paraissent avoir connu de certains cas intéressant les mystères[1] ; mais on ne sait rien de certain à cet égard. Les accusations d'asébie étaient quelquefois portées devant l'aréopage, plus souvent devant les tribunaux héliastiques, avec cette restriction que, si le secret des mystères était en jeu, les initiés seuls étaient appelés à prononcer.

L'étude attentive des procès religieux dont le compte rendu nous a été conservé est loin de confirmer le reproche d'intolérance adressé à plusieurs reprises et tout récemment encore aux Athéniens[2]. Ces procès prouvent seulement qu'on voulait conserver le culte intact, et qu'il n'était pas permis de violer ouvertement le contrat passé avec les dieux. La liberté de conscience était respectée ; on ne demandait de profession de foi à personne ; nul n'était tenu de déclarer sous quel aspect il envisageait les choses divines, s'il visitait assidûment les temples, s'il avait souvent recours aux prières et aux sacrifices. Comme il n'y avait pas à vrai dire d'orthodoxie, que personne ne se vantait d'avoir des notions certaines sur les dieux, on ne recherchait pas les opinions, non plus que les manières de les manifester. Le champ était ouvert aux spéculations philo-

1. Démosthène, *c. Androtion*, p. 601 ; Lysias, *c. Andocide*, p. 204.

2. Ils sont énumérés dans Meier et Schœmann, *Att. Process*, p. 301 et suiv. On peut voir aussi, sur les poursuites dirigées contre Æschyle, Schneidewin, dans le *Philologus*, t. III, p. 366, et sur l'accusation dont Aristote fut l'objet, A. Schæfer, *Demosthenes und Seine Zeit*, t. III, p. 329

sophiques les plus éloignées des croyances populaires, pourvu qu'elles ne s'attaquassent pas à des conventions qui avaient force de loi, c'est-à-dire au culte et aux institutions religieuses. Jusqu'à quel degré d'invraisemblance pouvaient être portées les facilités laissées pour tout le reste, c'est ce que nous révèlent les poètes de l'ancienne comédie; on sait les aspects ridicules sous lesquels ils ne craignaient pas de faire paraître les dieux. Chez Aristophane, les habitants de l'Olympe bloqués par la ville de Néphélococcygie, que les oiseaux ont bâtie entre ciel et terre, souffrent misérablement de la faim, faute d'être réconfortés par les sacrifices et les offrandes des mortels. Ils envoyent en ambassade Posidon et Hermès escortés d'un dieu barbare, pour négocier avec les oiseaux, et la conclusion de ces pourparlers est qu'ils doivent renoncer au gouvernement des hommes. Dans *Plutus*, la famine sévit encore en haut lieu, parce qu'on ne sacrifie plus sur la terre qu'au seul dieu de la richesse, qui vient de recouvrer la vue; Hermès est réduit à déserter l'Olympe et à louer ses services dans ce bas monde, afin de gagner sa vie. Enfin dans les *Grenouilles*, Dionysos est le plastron de la populace athénienne, charmée des coups de bâton qu'attirent à un dieu sa sottise et sa poltronnerie. L'*Amphitryon*, de Plaute, imitation d'un original grec, reproduit sous les formes les plus légères les amours de Zeus et d'Alcmène. Zeus entre en scène sous la figure d'Amphytrion, et Hermès joue son rôle de valet de la façon la plus bouffonne. On se demande comment la comédie pouvait user de telles licences, sans être accusée de blasphémer; et ce n'était même pas là un simple divertissement de société. La comédie faisait partie d'une fête religieuse instituée au nom de l'État. Les pièces étaient soumises à la censure, avant d'être jouées, et l'État fournissait les moyens d'exécution. Une seule explication est admissible, à savoir que l'on croyait n'avoir rien à redouter pour la religion de ces spectacles irrévérencieux, et en effet des hommes intelligents ne pouvaient croire que le poète comique s'imaginât les dieux tels qu'ils les faisait paraître sur la scène, et qu'il voulût en donner cette idée grotesque au public. Il était dans le caractère de l'ancienne comédie de pousser à la caricature; elle vivait surtout de plai-

santerie et de gaieté, et de même que l'on peut faire la charge des hommes des plus considérables sans leur rien ôter de leur dignité, plus les dieux étaient confiants et assurés dans leur majesté, plus ils étaient en droit de dédaigner ces travestissements burlesques. On croyait n'avoir à craindre ni qu'ils en prissent outrage ni que la bonne opinion du peuple en pût être diminuée [1]. Avait-on raison de penser ainsi ? C'est une autre question, à laquelle on peut être tenté de répondre négativement. Quoi qu'il en soit, l'ancienne comédie est le produit d'un temps où la religion avait déjà reçu de nombreuses atteintes, et elle a aidé à lui porter les derniers coups [2].

L'État voyait avec moins d'indulgence les innovations apportées au culte. Le principe exprimé dans un vers d'Hésiode [3] que, en fait de service divin, il faut s'en tenir aux principes adoptés par l'État, et que l'ancienne coutume est la meilleure (ὥς κε πόλις ῥέζῃσι· νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος), fut recommandé par les anciens législateurs comme Dracon, aussi bien que par l'oracle de Delphes [4]. Tel est aussi le sens des paroles que Xénophon met dans la bouche d'Euthydémos, à savoir que la meilleure manière de témoigner aux dieux sa reconnaissance est de les honorer conformément aux lois fondées sur la tradition [5] : il serait facile de multiplier ces témoignages [6]. En y

1. On peut rappeler à cette occasion les mystères chrétiens du moyen âge : « Dans ces mystères, dit Lewes (*über Gœthe*, t. II, p. 370 de la trad. allem), on est surpris de voir à côté de choses qui révèlent un sens moral très élevé, des grossièretés qui, dans les idées modernes, pourraient être facilement prises pour une injure faite à Dieu. Les choses sacrées étaient livrées en pâture à la bouffonnerie populaire et devenaient la matière de plaisanteries et de contes qui de nos jours feraient frémir les lecteurs dévots. Assurément personne ne songeait à mal. Les mystères étaient des œuvres naïves, que les assistants accueillaient avec la même naïveté. » Ce que dit Bernhardy (*Griech. Litter.*, t. II, p. 548) contre le rapprochement des mystères et de l'ancienne comédie n'empêche pas qu'il n'y ait analogie sur ce point. » Voy. aussi Welcker, *Gœtterlehre*, t. II, p. 97.

2. Voy. Nægelsbach, *Nachhomer. Theologie*, p. 475, et Zeller, *Philos. der Griechen*, t, II, p. 23.

3. Porphyre, *de Abstin.*, l. II, c. 18; voy. aussi Gœttling, dans son édit. d'Hésiode, fr. n° 185, p. 293.

4. Sur Dracon, on peut consulter Porphyre, *ibid.*, l. IV, c. 22 ; sur l'oracle de Delphes, Cicéron, *de Legibus*, l. II, c. 16 et 40.

5. Xénophon, *Memorab.*, l. V, c. 3, § 16.

6. Voy. Nægelsbach, *ibid.*, p. 201, et Welcker, *ibid.*, t. II, p. 33.

regardant de près, on s'aperçoit vite que, dans l'application, cette règle ne réussit pas à préserver le culte de tout changement. Sans doute, il n'était pas permis d'abolir ou même de modifier un culte traditionnel, et pareille entreprise n'était jamais tentée par l'État, sans consultation préalable de l'Oracle et sans autorisation de sa part. On se décidait difficilement aussi à introduire un nouveau culte qui n'avait pas obtenu d'avance la sanction des dieux, mais à côté des cultes publics, officiellement reconnus par l'État, il y avait dans chaque pays des cultes privés, pour lesquels les innovations n'étaient pas et ne pouvaient être aussi sévèrement interdites[1]. Strabon dit des Athéniens qu'ils étaient amateurs des choses étrangères, des religions comme du reste, et les poètes comiques s'amusent souvent de ce que tant de dieux barbares ont trouvé chez les Athéniens un asile et des temples[2]. Rien en effet ne s'opposait à cette hospitalité : Athènes renfermait, sans compter les voyageurs, un grand nombre d'étrangers domiciliés, que l'on ne pouvait empêcher d'honorer les dieux de leur patrie, suivant leurs coutumes, alors même que ces dieux et le culte dont ils étaient l'objet n'étaient pas d'accord avec la religion et les traditions athéniennes. Une pareille proscription n'eût été justifiée que si l'on avait eu la conviction que ces dieux ne devaient pas être tenus pour des dieux ou, s'ils s'identifiaient avec les dieux nationaux, que le culte apporté du dehors ne leur était pas aussi agréable que celui auquel ils étaient habitués dans Athènes. Or, en l'absence d'un enseignement religieux pouvant prétendre à une orthodoxie exclusive, il n'était pas naturel que ni l'une ni l'autre de ces hypothèses vînt à l'esprit des anciens Grecs : ils devaient plutôt s'avouer que, en dehors des dieux reconnus de tout temps par l'État, il pouvait y en avoir d'autres, aussi dieux que les leurs, ou bien que les divinités étrangères n'étaient pas, malgré la diversité des noms, différentes de celles qu'ils adoraient eux-mêmes, et que les hommages des barbares ne leur étaient ni plus ni moins

1. Strabon, l. X, p. 471.
2. Voy. Schœmann, *de Comitiis Athen.*, p. 299, et Th. Bergk, *de Relig. Comœd. atticæ*, p. 109.

agréables. Aussi était-ce un acte réputé impie chez les Athéniens, comme en général dans toute la Grèce, d'interdire aux étrangers le libre exercice de leur culte héréditaire et d'enlever ainsi aux dieux une part des hommages qui leur revenaient. La tolérance de l'État en pareille matière était donc parfaitement d'accord avec le sens religieux des anciens. Il dut en résulter naturellement que des citoyens furent touchés par quelqu'un de ces cultes exotiques et les adoptèrent. A la condition que l'on remplît d'ailleurs ses devoirs envers la religion établie, l'État n'avait rien à y voir et ne pouvait que laisser faire. Il n'y aurait eu lieu de sévir que si l'on était parti de là pour attaquer les dieux des ancêtres et en établir de nouveaux, ou si quelque chose dans les cérémonies des cultes étrangers eut trahi une pensée impie et criminelle. Tout ce que nous savons sur la manière dont on honorait à Athènes les dieux d'adoption prouve que les choses s'y passaient bien ainsi; pour les autres cités, les données nous manquent; mais nulle part il n'est question d'une interdiction générale [1]. Les cas très rares que l'on a tenté d'interpréter dans ce sens prouvent seulement que les ministres des dieux étrangers pouvaient être punis, quand ils attaquaient ou profanaient le culte de l'État [2], ou bien encore lorsque, sous le voile de la religion, ils cachaient des pratiques criminelles, telles que la sorcellerie et les maléfices.

De nombreux exemples prouvent aussi que les religions étrangères, après être restées un certain temps à l'état de cultes privés et avoir vécu de tolérance, pouvaient être officiellement reconnues et admises dans le culte national. Parmi ces exemples, le plus connu est celui d'une déesse de Thrace, nommée Bendis, que l'on a comparée ou identifiée avec Artémis, Hecaté et Perséphone. Sans doute son culte avait été apporté chez les Athéniens par des Métèques venus de Thrace,

1. Excepté peut-être dans un passage du traité de Josèphe contre Apion, l. II, c. 37, mais j'ai eu l'occasion, dans ma dissertation *de Religionibus exteris ap. Athen.*, Gryphiæ, 1857 (*Opusc.*, t. III), de montrer combien ce témoignage a peu d'autorité.

2. Démosthène, *de falsa Legat.*, p. 431, § 281, et *c. Aristogiton*, 1, p. 793; Plutarque, *Démosthène*, c. 14; Photius et Suidas, v. s μητραγύρτης. Ces exemples ont été discutés aussi dans la dissertation *de Relig. exter.*

dont il existait un grand nombre à Athènes et particulièrement au Pirée. Bendis trouva, même chez les citoyens, un accueil tel que du temps de Platon son culte fut élevé à la dignité de culte officiel et que l'on institua en son honneur une fête publique, les Bendidées, dans laquelle se déployaient, au Pirée, deux processions, composées l'une d'Athéniens, l'autre de Thraces[1]. Quelques dizaines d'années auparavant, sous l'administration de Périclès, le culte de la Grande Mère que l'on avait coutume de confondre avec Rhéa, avait passé de la Phrygie dans l'Attique. Il avait été apporté par un Métragyrte phrygien, ou frère quêteur, dont les pratiques firent scandale, et qui, accusé d'avoir profané les mystères, fut précipité dans le Barathron, comme un impie et un forcené[2]. Mais peu de temps après, les Athéniens pris de scrupule à propos de cette exécution, s'adressèrent à l'Oracle, qui leur ordonna d'élever un temple à Cybèle[3], ce qui naturellement entraîna l'adoption de son culte par l'État, à la condition qu'il serait purgé des cérémonies choquantes qui avaient coûté la vie au Métragyrte. Ce culte n'obtint pas pour cela la considération publique et ne fut guère pratiqué que par certaines confréries (θίασοι). Il en fut de même d'ailleurs pour les Sabazies, les Adonies, les Kotytties, dont il est parlé presque toujours en termes méprisants, et qui ne trouvaient faveur que dans les couches inférieures de la population, surtout auprès des femmes[4].

Les résolutions qui faisaient entrer dans la religion d'État

1. Platon, *de Republ.*, l. I, *init.* ; il est question dans ce passage d'une course aux flambeaux, exécutée par des cavaliers dans les fêtes solennelles; mais cet usage paraît avoir cessé bientôt et les témoignages concernant la période classique ne parlent de courses aux flambeaux qu'à l'occasion des Panathénées, des Héphæsties et des Prométhées; voy. les remarques de Schœmann sur Isée, p. 350, et Preller, *ad Polemonem*, p. 41. Plus tard, ces courses paraissent s'être multipliées, car des inscriptions datant de la période macédonienne et de la période romaine nous apprennent que des exercices de ce genre étaient pratiqués aussi dans les fêtes en l'honneur de Thésée et dans l'ἐπιτάφιος ἀγών; voy. le *Philistor*, t. II, p. 132 et 187.

2. Schol. d'Aristophane, *Plutus*, v. 431.

3. Le Schol. de Démosthène (p. 47, édit. de Zurich) dit aussi que le Métroon fut construit διὰ τὴν αἰτίαν ἐκείνου τοῦ Φρυγός.

4. Sur les Kotytties, voy. Lobeck, *Aglaoph.*, t. II, p. 1007 et suiv. Nous reviendrons plus loin sur les Sabazies et les Adonies.

le culte de divinités nouvelles ne pouvaient émaner que de la puissance législative, c'est-à-dire, en ce qui concerne l'Athènes historique, que de l'assemblée souveraine du peuple. C'est une erreur de croire que l'Aréopage fut chargé de trancher ces questions. Bien qu'aucune loi ne l'ordonnât, la coutume était de consulter l'Oracle[1]. Les passages des écrivains anciens qui ont trait à ces innovations ne nous fournissent pas de détails précis sur la procédure en usage; il est dit seulement d'une manière expresse, à l'occasion des honneurs divins rendus par Athènes à Alexandre et à Démétrius Poliorcète, que des orateurs en firent la proposition dans l'Assemblée, qui les décréta[2]. Naturellement on suivit la même marche, lorsqu'il s'agit de les abroger[3]. En remontant dans les temps antérieurs, nous devons citer encore, parmi les exemples empruntés à l'histoire d'Athènes, celui du dieu Pan. Ce dieu, d'origine arcadienne, ou chez qui du moins cette provenance semble dominante, paraît n'avoir eu dans l'Attique, avant la première guerre contre les Mèdes, d'autres adorateurs que quelques groupes d'habitants de la campagne, épars surtout dans le voisinage de Marathon. Après le combat livré près de cette ville, et à l'occasion de la victoire que remportèrent les Athéniens, il fut admis au nombre des dieux reconnus par l'État. Un sanctuaire lui fut ménagé dans une grotte située au nord de l'Acropole, et une fête instituée en son honneur avec une course aux flambeaux[4]. Dans la seconde guerre médique, l'Oracle conseilla aux Athéniens d'appeler à leur aide leur gendre, désignant par là Borée, qui avait épousé Orithye, fille du roi Erechthée. Conformément à ces instructions, ils offrirent un sacrifice à Borée et à Orithye, tandis que leur flotte était retenue à Chalcis, et une fois de retour, ils consacrèrent à Borée un sanctuaire, un autel et un témé-

1. Platon. *de Republ.*, l. IV, p. 427 B. Sur l'aréopage, voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 568, n. 2.
2. Ælien, *Var. Hist.*, t. V, c. 12; Athénée, l. VI, c. 58, p. 251; Plutarque, *Démétrius*, c. 10 et suiv.
3. Tite-Live, t. XXXI, c. 44.
4. Voy. Schœmann, *de Relig. exter.* (*Opusc.*, t. III, p. 439.) L'usage des courses aux flambeaux ne paraît pas s'être conservé dans cette fête, non plus que dans celle qui était célébrée en l'honneur de la déesse Bendis.

nos sur les bords de l'Ilissus[1]. Le dieu égyptien Ammon qui, comme on sait, était appelé aussi Zeus, appartient également à la classe des divinités dont le culte fut adopté à Athènes durant les temps historiques; on ne peut toutefois préciser quand ni comment il y fut introduit[2]. Nous passons sous silence d'autres emprunts moins importants, faits aux religions étrangères, et nous bornons à remarquer que les cultes mêmes qui existaient déjà dans la période la plus reculée n'avaient pas tous le même âge et ne remontaient pas tous à la fondation de la cité; c'est là non pas une hypothèse, mais un fait certain. Le culte d'Apollon Pythien fut sans contredit institué à la suite des migrations qui mirent les anciens Ioniens de l'Attique en relations plus étroites avec les Amphictyonies Hellèniques, bien que peut-être ils n'aient pas considéré ce dieu, étranger jusque-là à leur nation, comme un nouveau venu, et qu'ils l'aient identifié avec celles de leurs anciennes divinités dont cette confusion a rendu la figure complétement méconnaissable[3]. — Aphrodite Urania fut, suivant la tradition athénienne, une importation d'Ægée[4]. Le germe historique de la légende est que le culte de cette déesse doit son origine à la partie du peuple athénien dont Ægée est le représentant; or le nom de ce prince est rattaché à l'île de Scyros, vraisemblablement parce qu'elle est le point de départ d'où il avait gagné l'Attique. C'étaient des Phéniciens qui, en établissant leurs comptoirs, avaient amené à Scyros, à Cythère et dans d'autres îles l'Aphrodite céleste; et dans l'Attique même, cette déesse

1. Hérodote, l. VII, c. 189. Sur l'introduction du culte de Borée à Thurii, amenée par les mêmes motifs, voy. Ælien, *Var. Hist.*, l. XII, c. 61.

2. Voy. Bœckh, *Staatshaush.*, t. II, p. 132. Dans une inscription athénienne, datant de la guerre du Peloponèse, vers l'olymp. 93, 3, est mentionné un θεὸς ξενικὸς ἐν... (l'indication du lieu manque), au trésor duquel l'État aurait emprunté de l'argent; il est impossible de deviner de quel dieu il s'agit. On peut supposer cependant que son sanctuaire était situé non pas à Athènes, mais dans quelque dème, ainsi que ceux de plusieurs autres divinités citées dans la même inscription. Leur culte n'était donc pas adopté par l'État. L'inscription a été publiée et commentée par Bœckh, dans les comptes rendus mensuels de l'Académie de Berlin, 1853, p. 557 et suiv. et reproduite par Rangabé, *Antiq. hellen.*, t. II, n° 2253.

3. Voy. Schœmann, *de Apoll. custode Athen.*, dans les *Opusc.*, t. I, p. 321, et 348; Welcker, *Götterl.*, t. I, p. 492, et t. II, p. 44.

4. Pausanias, l. I, c. 14, § 7.

avant d'avoir gagné de nombreux adhérents grâce à Ægée, avait déjà dans le dême Athmonon un sanctuaire dont la fondation est attribuée à un certain Porphyrion, l'homme de pourpre, qui paraît avoir été la personnification des Phéniciens. — La légende établissait aussi que le culte de Dionysos n'avait pas existé de tout temps en Attique et y avait été transporté par les Béotiens. Accueilli d'abord dans le dême Ikaria, il dut une impulsion nouvelle à la ville d'Eleutheræ, d'origine béotienne, mais qui fut de bonne heure réunie à l'Attique. On citait encore, au temps de Pausanias, un prêtre de ce dieu, Pégasos, qui avait pris l'initiative et dont les efforts avaient été secondés par l'oracle de Delphes[1]. — Déméter et Coré ne trouvèrent place dans la religion d'Etat qu'à partir de l'accession d'Eleusis au territoire de l'Attique. A quel moment cette adoption eut-elle lieu, on l'ignore ; il paraît cependant qu'elle devança la migration des Ioniens de l'Attique en Asie[2]. Puisque, en général, les états se formèrent par la réunion de communes distinctes, possédant chacune leurs cultes particuliers, il était tout simple que plusieurs de ces cultes fussent acceptés par la nouvelle patrie. Si tous ne trouvaient pas asile dans la capitale, ils subsistaient du moins comme cultes locaux dans les différents districts, et l'État témoignait l'intérêt qu'il y prenait, en envoyant ses théories aux solennités et par d'autres manifestations dont nous donnerons plus loin quelques exemples.

Les migrations qui se produisirent si souvent dans les temps reculés durent nécessairement avoir sur le culte une influence considérable. Il ne pouvait se faire que les relations politiques fussent changées, que les anciennes peuplades fussent refoulées ou soumises, et que de nouvelles races arrivassent à la

1. Pausanias, l. I, c. 2, § 4. Gerhard, dans une dissertation sur les Anthestéries (*Mémoires de l'Acad. de Berlin*, 1858, p. 156) mentionne dans l'Attique un dieu du vin cécropique, que nous avouons nous être complètement inconnu. Tous les indices que l'on peut relever en dehors de ceux dont il est question ci-dessus, et qui tendraient à prouver que le culte de Dionysos aurait été introduit plus tôt en Attique, ont été recueillis et très savamment discutés par O. Ribbeck, *Anfänge und Entwick. des Dionysoscultus in Attika*, Kiel, 1869.

2. Voy. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 29.

domination, sans que les choses religieuses subissent aussi de nombreuses révolutions. Les vainqueurs amenaient avec eux leurs dieux et leurs cultes, qui étouffaient les cultes indigènes ou les rejetaient dans l'ombre. A défaut de divinités nouvelles ou d'anciennes divinités déguisées sous des noms inconnus, les conceptions du moins étaient autres, de même que les mythes et les usages. Des éléments d'âges différents se mêlaient comme ils pouvaient, et de ces influences réciproques naissait la diversité des fictions mythologiques et des institutions religieuses. Hérodote, entre autres, témoigne des changements produits par le déplacement des races, et qui forçaient les anciens cultes à reculer devant elles. Celui de Déméter Thesmophoros, dit-il, était très répandu dans le Péloponèse, mais à la suite de l'invasion dorienne, il se perdit, excepté chez les Arcadiens et vraisemblablement aussi chez les Messéniens[1]. Le culte d'Apollon, tel qu'il s'établit définitivement en Laconie, est un exemple du mélange qui s'opérait entre des éléments divers. Le Dieu dorien de la Lumière s'identifia, dans les Hyacinthies et dans les Carnéennes, avec l'ancienne divinité nationale, le Dieu de la Nature. A Corinthe, des traces que l'on ne saurait méconnaître, prouvent qu'anciennement Hélios, de même que Zeus dans d'autres contrées, était honoré comme le plus puissant des dieux, d'où était venu à la ville le nom de Ville du Soleil[2]. Mais lorsque les Doriens furent devenus les maîtres, le culte d'Hélios déclina, et les anciens mythes qui retraçaient, dans des histoires saisissantes, les gestes et les effets du Soleil ne furent plus que le récit des actions héroïques attribuées à des personnages auxquels on avait donné pour noms les antiques surnoms d'Hélios. Les grandes solennités de Corinthe, autant que nous en pouvons juger, étaient instituées exclusivement en l'honneur de Posidon, d'Athêna, d'Artémis et d'Héra. Nulle part il n'est fait mention d'une fête du Soleil; tout ce que nous savons,

1. Hérodote, l. II, c. 171. Voy. aussi Sauppe, *ueb. die Mysterieninschr. von Andania*, dans les *Mémoires de l'Académie de Gœttingue*, t. VIII, p. 220.

2. Étienne de Bysance, s. v. Κόρινθος; Eustathe *ad Iliadem*, l. II, v. 570. Voy. aussi Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 191.

c'est que ce dieu avait des autels sur l'Acrocorinthos[1]. Ce que l'on dit de Corinthe n'était pas moins vrai d'Élis : là, aussi Hélios avait été incontestablement le premier des dieux. On a même dérivé le nom d'Ἦλις, ou en suivant la prononciation des habitants ϝᾶλις, du mot ἥλιος[2]. Le roi Augeias, c'est-à-dire le resplendissant, est fils du Soleil, et sa fille Agamède, versée dans la connaissance des simples[3], correspond à Médée fille d'Aéétès, qui avait aussi pour père le Soleil. Plus tard cependant, Hélios n'a pas même, à Olympie, une place parmi les douze dieux, au nombre desquels sont toujours rangés le fleuve Alphée et Cronos, qui avait partagé jadis avec Hélios la souveraineté de la contrée[4]. — L'annexion d'un pays conquis donnait lieu ainsi à des innovations religieuses, soit que l'on fît entrer dans le culte officiel des divinités pour lesquelles on n'avait eu auparavant aucune dévotion, comme nous venons de le voir pour l'Attique, après qu'elle se fût incorporé Éleusis, soit qu'on laissât au moins s'introduire des rites inconnus jusque-là. Le fait d'abolir dans un pays conquis les honneurs rendus à tel ou tel dieu était une profanation qui ne pouvait manquer d'attirer la colère céleste. L'état victorieux trouvait au contraire une garantie de sa conquête dans l'alliance qu'il contractait avec les divinités de la nation vaincue, et dans la piété avec laquelle il conservait leur culte. Cette adoption pouvait se faire de deux manières : ou bien les vainqueurs transportaient chez eux l'image du dieu, avec le service du temple[5], tout en laissant au culte une place dans l'ancien séjour, ou

1. Voy. E. Curtius, *Peloponnesos*, t. II, p. 533.
2. *Lex. de Spirit.*, p. 223 b; voy. aussi Lentz, dans le *Philologus*, suppl. I, p. 657 ; O. Muller, *Proleg.*, p. 224 ; Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. III, p. 176. A vrai dire, cette conjecture est très incertaine, et l'autre explication, d'après laquelle le nom d'Ἦλις serait dérivé de ἕλος, *vallis*, a plus de chance d'être vraie; voy. G. Curtius, *griech. Etymol.*, t. I, p. 327, nº 530.
3. *Iliade*, l. XI, v. 740.
4. Dans l'*Etymol. Magnum*, p. 426, 18, est mentionné un autel commun à ces deux divinités, qui n'a aucun rapport avec le Dodekathéon.
5. Par exemple, les habitants de Cyzique, lorsqu'il s'annexèrent l'île de Proconnèse, transportèrent chez eux la statue de la mère des Dieux (Pausanias, l. VIII, c. 46, § 2). Les Argiens, après la destruction de Mycène, firent de même pour la statue de Héra et probablement aussi pour celles d'autres dieux. (*Ibid*, l. II, c. 17, § 5.)

bien encore cette localité restait le siège principal du nouveau Dieu, où l'on allait le visiter. Quelquefois aussi les conquérants instituaient dans leur capitale un culte copié sur celui des vaincus, et qui s'y rattachait par une sorte de lien filial. Enfin il arriva parfois que les états dépendants qui secouaient le joug ne voulaient pas pour cela rompre avec le culte qui était le leur, et ne reculaient pas, pour le conserver, devant les moyens violents. Ainsi firent les Æginètes : soumis dans l'origine à leur métropole Épidaure, ils ne voulurent pas, lorsqu'ils s'affranchirent de cette subordination, renoncer à la religion des divinités Damia et Auxésia; ils enlevèrent leurs images, leur construisirent un nouveau sanctuaire à Ægine et instituèrent en leur honneur des fêtes sur le modèle de celles qu'ils avaient célébrées à Épidaure[1]. — La fondation des colonies fut également l'occasion de nombreux changements apportés aux cultes traditionnels : les émigrants emportaient naturellement leurs dieux dans leur nouvelle patrie, mais il était rare qu'ils pussent les servir exactement comme ils le faisaient autrefois. D'ordinaire les colonies étaient un mélange de populations différentes; cette diversité d'origine est en particulier attestée pour les colonies éoliennes et doriennes. Chaque peuplade tenant à conserver ses croyances et ses pratiques religieuses, il était inévitable que les cultes communs se divisassent, que les cultes distincts se confondissent. Nous avons parlé plus haut d'un culte fondé en l'honneur des οἰκισταί[2]. Souvent aussi les dieux vénérés dans le pays dont on prenait possession entraient en partage avec les nouveaux venus, et de là résultaient, dans la façon de concevoir les uns et les autres, des accommodements conformes à l'esprit du polythéisme. Dans les divinités que l'on voyait pour la première fois, on croyait reconnaître des divinités natio-

1. Hérodote, l. V, c. 83. Damia et Auxésia ont été reconnues être les mêmes que Déméter et Perséphone; voy. le Schol. d'Aristide, *Panathen.*, p. 598, ed. Dindorf; Preller, *griech. Mythol.*, t. I, p. 588. On peut douter cependant que le premier nom dérive de δᾶ identique à γῆ. D'autre part, l'opinion que j'ai émise dans le *Philologus* (t. XXI, p. 597), à savoir que Δαμία équivaut à Ζημία et signifie la déesse vengeresse, me paraît aujourd'hui manquer aussi de vraisemblance.

2. Voy. plus haut, p. 94.

nales, envisagées simplement sous un autre aspect; on leur appliquait les mêmes noms, on se rattachait à leur culte, et on se faisait un tel scrupule d'y apporter aucun trouble qu'on laissait les sanctuaires mêmes aux mains des anciens desservants. Ainsi les Branchides, sans doute d'origine carienne, étaient restés, à Milet, en possession du sanctuaire d'un dieu dans lequel les Grecs croyaient retrouver leur Apollon[1]. La déesse d'Éphèse fut prise pour une Artémis, et ses prêtres étaient des eunuques, d'après une coutume étrangère aux Grecs, mais qu'ils avaient trouvée établie. Enfin, à Samos, le culte dominant de Héra, qui n'avait jamais eu cette prépondérance chez les Ioniens, ne s'expliquerait pas, si l'on ne savait que les nouveaux occupants n'avaient fait que se rallier à une religion antérieure[2].

Ajoutons, pour terminer, que des circonstances particulières et souvent accidentelles pouvaient encore avoir pour résultat de faire instituer de nouvelles religions, de modifier celles qui existaient, de faire prédominer un culte ou au contraire de le subordonner à d'autres. Dans la deuxième guerre de Messénie, une prêtresse de Thétis, nommée Cléo, qui portait sur elle une image de la déesse, étant tombée aux mains du roi Anaxander, fut donnée par lui à sa femme Læandris. Avertie par un songe, Læandris obtint que l'on fonderait à Sparte un temple en l'honneur de Thétis, où cette image serait conservée et honorée dans un lieu secret[3]. Ce fut aussi à l'occasion d'un rêve de Pindare, confirmé par l'oracle, que fut introduit à Thèbes le culte de la Mère des dieux[4]. Les Athéniens consacrèrent un autel à la Renommée, Φήμη, en reconnaissance de la rapidité avec laquelle était parvenue la nouvelle de la victoire remportée par Cimon, sur les bords de l'Eurymédon[5],

1. Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 338.
2. Voy. Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. IV, p. 104. D'après Athénée, (l. XV, c. 12, p. 672), le culte de Héra n'existait plus à Samos, dès le temps des Lélèges. La conjecture de Welcker (*Gœtterl.*, t. I, p. 385), touchant l'introduction de ce culte par les Epidauriens que Proclès conduisit à Samos, repose sur l'opinion que ces Épidauriens étaient de souche dorienne, tandis qu'ils étaient des Ioniens refoulés par les Doriens.
3. Pausanias, l. III, c. 14, § 4.
4. Schol. de Pindare, *Pyth.*, III, v. 137.
5. Schol. d'Æschine, *c. Timarque*, p. 742.

victoire à la suite de laquelle le même honneur fut rendu à la déesse de la Paix [1].

L'histoire du tyran de Sicyone, Clisthène, nous offre un exemple de l'intervention de la politique dans les affaires religieuses [2]. Jusque-là les Sicyoniens avaient grandement honoré un héros argien du nom d'Adrastos, ou plutôt un dieu dégénéré en héros, et cette vénération était un des liens qui rattachaient encore la colonie à la métropole. Clisthène, résolu à rompre l'union des deux villes, tenta pour arriver à ses fins d'abolir le culte d'Adrastos. Interrogé, l'oracle de Delphes blâma le projet de Clisthène, qui imagina d'opposer dans Sicyone à Adrastos un autre héros du camp ennemi, le thébain Ménalippos qui, suivant la légende, devait un jour triompher de son rival argien. A cet effet, il s'adressa aux Thébains et les pria de mettre Ménalippos à sa disposition, ce à quoi ils consentirent. Il fonda donc à Sicyone un culte en l'honneur de ce personnage et reporta sur lui les honneurs rendus antérieurement à Adrastos, dans l'espoir, dit l'historien, que ce dernier céderait la place de lui-même, c'est-à-dire que les Sicyoniens n'y penseraient plus. Ce fut aussi Clisthène qui établit le culte de Dionysos ou qui du moins l'éleva à une dignité nouvelle, en affectant à son service les chœurs qui avaient célébré jusque-là les louanges d'Adrastos. La même transformation du culte de Dionysos se produisit dans d'autres contrées, et peut être considérée comme un effet du soulèvement populaire contre les prétentions de l'aristocratie. Dionysos était une divinité rustique, beaucoup plus en faveur auprès des paysans qu'auprès de la classe aristocratique des chevaliers [3].

On voit, d'après tout ce qui précède, que les révolutions religieuses n'ont pas fait défaut en Grèce, et qu'elles ont atteint les cultes officiellement reconnus par l'État, aussi bien

1. Plutarque, *Cimon*, c. 13. Bœckh (*Staatshaush.*, t. II, p. 131) a démontré l'erreur de Cornélius Népos (*Timothée*, c. 2). Il résulte toutefois d'un passage d'Isocrate (*de Permut.*, § 110) que le culte de la déesse Εἰρήνη était florissant au temps de Timothée; voy. Stark, dans les Mémoires *dell' Inst. di Corresp. archeol.*, t. II, p. 255.

2. Hérodote, l. V, c. 67. Voy. aussi Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. IV, p. 43.

3. Voy. Duncker, *ibid.*, p. 20.

que les cultes privés, au mépris de ce principe que le meilleur parti était de s'en tenir aux anciennes traditions. Aussi lorsque l'oracle, consulté par les Athéniens sur les formes religieuses qu'ils devaient observer de préférence, se prononça pour celles qui étaient usitées chez les ancêtres, ne manquèrent-ils pas de répliquer que leurs ancêtres en avaient souvent changé[1]. Interrogé de nouveau, l'oracle conseilla de garder les meilleures, leur laissant le soin de démêler quelles étaient celles qui en réalité valaient le mieux. On devine que les appréciations durent varier souvent dans le cours des siècles. Un grand nombre de cultes anciens, très haut placés jadis dans l'estime des peuples, s'ils ne furent pas complètement abolis, du moins perdirent beaucoup de leur considération. Une génération incrédule ou plus éclairée tourna en ridicule ce qui avait semblé respectable à ses devancières. Au siècle d'Aristophane, le mot διπολιώδη[2] servait à désigner les choses surannées et niaises; ainsi l'antique fête des Dipolies et ses usages symboliques étaient devenus un objet de mépris et de risée.

1. Cicéron, *de Legibus*, l. II, c. 16.
2. Aristophane, *les Nuées*, v. 984.

# CHAPITRE TROISIÈME

## DE L'IDOLATRIE

La religion des Grecs, comme en général celle de toutes les nations chez lesquelles a régné le paganisme antique, est habituellement désignée sous le nom d'idolâtrie; ce n'est pas sans raison. Partout en effet on y trouve ce besoin naturel à l'homme de se rendre présent par une image visible le dieu qu'il adore, et de s'assurer que l'objet de son culte perçoit réellement les hommages, les invocations et les sacrifices dont il lui offre indirectement le tribut. Il y eut un temps, il est vrai, où l'on n'avait pas d'images, où peut-être même on ne se représentait pas encore les êtres surnaturels sous des formes déterminées; mais déjà l'aspiration religieuse s'attachait à des objets sensibles, que l'on supposait en rapport intime avec les dieux ou dans lesquels on croyait reconnaître quelque chose de leur vertu divine (*numen*, ἐνέργεια) [1]. On possédait des symboles, qui restèrent en honneur après même que l'on connut les images. Le choix des objets auxquels on attachait un sens symbolique ou dans lesquels on croyait sentir quelque chose de la puissance céleste dépendait de plusieurs causes dont il est impossible aujourd'hui de rendre un compte détaillé, que les anciens eux-mêmes auraient été souvent embarrassés d'expliquer. Ces objets, d'espèces très différentes,

1. Aucun mot grec ne répond exactement à l'expression latine, qui caractérise très heureusement la puissance merveilleuse par laquelle la divinité met en mouvement la nature, sans le secours d'aucun moyen extérieur, et accomplit tout ce qu'elle veut; voy. Cicéron, *de Natura Deorum*, l. III, c. 39. On ne peut supposer cependant que cette idée fût étrangère aux Grecs. Dans la *Théogonie*, Hécate personnifie la force divine qui agit de loin. Cette attribution toutefois s'éloigne des opinions populaires sur cette déesse; voy. Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 229.

étaient des animaux, des plantes, des pierres, des ustensiles, que l'on se figurait en rapport avec les attributions de tel ou tel dieu. Parmi les animaux, les serpents surtout avaient le privilège de renfermer le dieu lui-même ou du moins quelque démon à son service. La protectrice de la ville, Athêna, avait à ses ordres, pour garder le temple élevé en son honneur au sommet de l'acropole, un serpent (οἰκουρὸς ὄφις) à qui l'on offrait chaque mois des gâteaux de miel, et sous l'enveloppe duquel se cachait, disait-on, un dieu ou un héros, Ericthonios. Lorsque, au moment de livrer la bataille de Salamine, on s'aperçut que les gâteaux étaient restés intacts, on comprit que la déesse et son serviteur avaient déserté la citadelle[1]. A Éleusis, Déméter avait pris aussi pour ministre de ses volontés un démon, sous la forme d'un serpent appelé Κυχρείδης, d'après le nom du héros salaminien Kychreus, qui l'avait élevé, à en croire les exégètes postérieurs, qui s'était incorporé en lui, suivant les antiques légendes[2]. Dans cette même bataille de Salamine, un serpent avait paru au milieu de la flotte grecque, et l'oracle avait déclaré que ce reptile n'était autre que le héros Kychreus[3]. L'histoire du roi Cléomène montre, entre autres récits du même genre, combien était générale l'opinion que les héros aimaient à se produire sous la figure de serpents[4]. Quelques jours après que le cadavre de ce prince eut été mis en croix, un grand serpent s'enroula autour et le protégca contre les atteintes d'autres animaux. Les habitants d'Alexandrie virent dans ce fait la preuve que Cléomène était passé à l'état de héros, et qu'il avait revêtu la forme d'un serpent, pour défendre son ancienne dépouille. Sosipolis, le sauveur d'Élis, est un autre exemple d'un démon caché sous l'enveloppe d'un reptile. Il habitait à Olympie, dans le temple d'Ilithye, dont la prêtresse lui fournissait des gâteaux de miel pour se nourrir et de l'eau pour se baigner[5]. Mais c'est surtout au dieu de la médecine, Asclépios, que l'on as-

1. Hérodote, l. VIII, c. 41.
2. Strabon, l. IX, p. 393; voy. aussi Preller, *Mythol.*, t. I, p. 493.
3. Pausanias, l. I, c. 36, § 1.
4. Plutarque, *Cléomène*, c. 39.
5. Pausanias, l. VI, c. 20, § 2.

sociait des serpents, et lui-même empruntait souvent cette forme[1]. De ce qui précède il ressort que l'on croyait sentir dans ces animaux quelque chose qui les rendait excellemment propres à se laisser pénétrer par la puissance divine, surtout par celle des êtres qui, comme les âmes des héros, résidaient à l'intérieur de la terre, ou qui disposaient des forces terrestres pour le plus grand bien des mortels, en faisant croître les productions nécessaires à la vie et les herbes salutaires[2]. Les serpents n'étaient pas les seuls animaux qui entrassent en partage de la nature divine. Cela résulte non seulement des légendes mythologiques qui attribuent aux dieux, suivant l'occasion, telle ou telle forme animale, mais aussi d'idoles qui, même dans les temps postérieurs, les représentent en tout ou en partie sous cet aspect[3]. A Phigalie, chez les Arcadiens, l'image de la déesse Eurynome offrait le buste d'une créature humaine avec la queue d'un serpent. Dans le même lieu, Déméter se reconnaissait à une tête et à une crinière de cheval[4]. Dionysos est souvent représenté avec des défenses de sanglier; parfois aussi il revêt complètement la figure de cet animal, et est invoqué sous le nom même de sanglier[5]. Les préférences que certains dieux témoignent pour une espèce déterminée reposent le plus souvent sur des rapports présumés entre les attributions du dieu et le caractère de l'animal. C'est ainsi que l'aigle est l'oiseau de Zeus, le paon celui de Héra, le hibou celui d'Athêna, que la colombe est la compagne d'Aphrodite, que le lion est consacré à la Mère des dieux. Mais souvent aussi des circonstances extérieures et accidentelles, que nous sommes rarement en mesure de démêler, aidaient à ces rapprochements; quelquefois enfin ils venaient simplement

1. Pausanias, l. II, c. 11, § 8; Aristophane, *Plutus*, v. 703; Ovide, *Métam.*, l. XV, v. 669; Valère-Maxime, l. I, c. 8.
2. Pline, *Hist. natur.*, l. XXIX, c. 4, § 22.
3. Muller a réuni (*Proleg.*, p. 262) les traces de symbolique animale que l'on a pu reconnaître dans les surnoms des dieux et dans les légendes mythologiques. Voy. aussi, sur les symboles de même nature dont sont ornées les statues des dieux, Wieseler, dans les *Götting. Nachrichten*, 1855, p. 1826.
4. Pausanias, l. VIII, c. 41, § 6, et c. 42, § 3 et suiv.
5. Athénée, l. XI, c. 51, p. 476 A; Plutarque, *de Iside et Osiride*, c. 35, et *Quæst. gr.*, n° 36.

de l'analogie des noms : le poisson appelé τρίγλη est dévolu à la triple Hécate, le κίθαρος au dieu de l'harmonie, le βόαξ au messager des dieux, Hermès[1]. Il en était des végétaux comme des animaux, les uns agréaient à telle divinité, les autres à telle autre : le chêne était l'arbre favori de Zeus, le laurier celui d'Apollon; l'olivier avait les préférences d'Athêna, le myrte celles d'Aphrodite, le peuplier plaisait surtout à Héraclès[2]. Ici encore l'occasion était pour beaucoup dans les choix : par exemple, l'abondance d'une plante dans le voisinage d'un sanctuaire pouvait être une raison suffisante[3]; mais souvent aussi la nature de tel ou tel végétal paraissait offrir de l'analogie avec le caractère et les attributions de la divinité, ce qui faisait que parfois plantes et dieux étaient désignés sous les mêmes noms[4]. De là les métamorphoses chantées par les poètes, comme celles de Hyacinthos et de Daphné. Certaines espèces d'arbres et de bosquets avaient le don particulier d'éveiller l'imagination des anciens et de faire pressentir la présence de la divinité; aussi les emplacements qu'elles occupaient étaient-ils considérés comme prédestinés au culte[5]. Enfin il y avait des dieux spécialement préposés aux arbres et aux autres végétaux : de ce nombre étaient les nymphes connues sous le nom de Dryades, d'Hamadryades, d'Agrostines; elles habitaient les arbres, naissaient et mouraient avec eux[6]. En cherchant les rapports de ces nymphes avec les divinités plus élevées auxquelles était consacré aussi un arbre ou un bosquet, on arrive à con-

1. Athénée, l. VII, c. 126, p. 325.
2. Pline, *Hist. natur.*, l. XII, c. 1; Phèdre, *Fab.*, l. III, 7.
3. Pausanias (l. II, c. 17, § 2) cite sous le nom d'*astérion* une plante qui croissait en abondance près de Mycène, aux alentours du temple de Héra, et que l'on supposait particulièrement agréable à la déesse. C'est pour la même raison que dans l'île de Lesbos le tamaris était consacré à Apollon et que ce dieu est appelé μυρικαῖος; voy. Nicander, *Theriaca*, v. 613.
4. Voy. Sprengel, *Gesch. der Botanik*, t. I, p. 30.
5. Voy. plus bas, p. 241 et suiv. Les hypothèses émises par C. Bœtticher (*ueber der Baumcultus der Hellenen*, Berlin, 1856) vont beaucoup au delà de la vérité. L'idée peut être juste en elle-même, mais l'auteur la suit avec plus d'ardeur que de sens critique.
6. Ovide, *Métam.*, l. VIII, v. 771; voy. aussi Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 127.

sidérer les premières comme des servantes, à qui était confié le soin d'entretenir les objets en faveur auprès des secondes.

Les symboles les plus habituellement adoptés par le culte étaient, dans les premiers temps, des pierres brutes, qu'aucun travail n'avait façonnées (λίθοι ἀργοί). De quelques-unes il est dit expressément qu'elles étaient tombées du ciel; c'étaient donc des pierres météoriques, et l'on comprend très bien que cette origine ait disposé les esprits à leur attribuer un caractère merveilleux [1]. Une fois répandue la croyance aux pierres de provenance céleste, la vénération s'étendit à d'autres qui pouvaient offrir avec celles-ci quelque analogie de forme et de couleur. Au second siècle, Pausanias trouvait encore dans plusieurs temples des pierres sacrées, proposées à l'adoration des fidèles. Les unes étaient dans leur état naturel, les autres étaient taillées en cubes, en pyramides, en cônes. A Thespies, une pierre brute était l'emblème le plus antique et le plus vénéré du culte d'Éros. A Orchomène, dans le temple des Charitinnes, les hommages s'adressaient à trois pierres tombées du ciel; enfin une pierre non façonnée représentait Héraclès, dans son temple de Hyettos, en Béotie [2]. Trente pierres quadrangulaires étaient honorées à Pharæ, en Achaïe, comme les personnifications d'un même nombre de dieux, et une petite pyramide symbolisait à Mégare le culte d'Apollon Carinos [3]. C'était également sous la forme d'une pyramide qu'était adoré Zeus Meilichios. Artémis Patroa était vénérée à Sicyone sous celle d'une colonne [4]. On rapporte qu'une colonne était aussi, à Delphes, l'emblème d'Apollon [5], et même plus tard, Apollon Agyieus, en tant que dieu des grandes routes, était, aussi bien qu'Hermès, représenté le plus souvent, non par des images, mais

1. La pierre météorique qui tomba du ciel près d'Ægospotamoi, avant la bataille, était encore considérée comme sacrée au temps de Plutarque (*Lysandre*, c. 12), par les habitants de la Chersonèse.

2. Pausanias, l. IX, c. 27, § 1, c. 24, § 3, et c. 38. § 1. L'Éros de Praxitèle était simplement un ἀνάθημα, et était placé, non dans le temple, mais au théâtre. (Athénée, l. XIII, c. 59, p. 591.)

3. Pausanias, l. VII, c. 22, § 4, et l. I, c. 44, § 2.

4. Pausanias, l. II, c. 9, § 6.

5. Eumélus, cité par Clément d'Alexandrie (*Stromata*, l. I, p. 419, ed. Potter.)

par des colonnes coniques. En beaucoup de localités, des pièces de bois attestaient la présence dans le voisinage d'un être divin. Il en était ainsi dans l'île l'Icare, près du sanctuaire d'Artémis, et à Thespies près de celui de Héra sur le Cythéron, qui avait pour symbole un tronc d'arbre creusé. Héra n'avait eu aussi dans le principe, à Samos, qu'une simple planche en guise d'image [1]. Deux poutres unies par une double traverse représentaient, à Sparte, les Dioscures [2]. Un phallus, type de la force créatrice, figurait souvent Hermès et Dionysos [3]. Ailleurs, un glaive et un sceptre rappelaient les dieux qui portaient l'un et l'autre. On conservait à Chéronée le sceptre d'Agamemnon forgé par Héphaïstos et donné à Pélops et à sa race par Hermès, qui le tenait de Zeus. Cette relique, trouvée sur le territoire même de Chéronée et reconnue à certains signes, était considérée comme un gage de la protection divine; chaque jour on faisait des sacrifices en sa présence [4].

Dans la haute antiquité, quand on n'avait pas encore l'habitude de se représenter les dieux sous des formes précises, empruntées à notre nature, ces emblèmes pouvaient donner au sentiment religieux une suffisante satisfaction, mais lorsque l'anthropomorphisme devint le système dominant, ce qui arriva longtemps avant Homère et Hésiode, à qui Hérodote en attribue l'invention [5], on dut au moins donner à ces

1. Clément d'Alex., *Protrept.*, l. I, c. 46, p. 40. La statue de bois, œuvre de Smilis, fut inaugurée vers la fin de la XXX[e] olymp.; voy. Urlichs, *Anfänge der Kunstlergesch.*, 5, 29.

2. Plutarque, *de fraterno amore.*, c. 1.

3. Pausanias, l. VI, c. 26, § 5.

4. A Sicyone, on conservait dans le temple d'Apollon le bouclier et le glaive d'Apollon, ainsi que la lance de Méléagre et la flûte de Marsyas. On pouvait voir ailleurs un grand nombre d'objets semblables qui n'étaient pas toutefois proposés à la vénération des fidèles comme objets de culte, mais simplement comme des reliques curieuses. (Pausanias, l. II, c. 7, § 8. et l. IX, c. 40, § 11 et 12, et Ampelius, c. 8.) Voy. aussi Lobeck, *Aglaoph.*, p. 52; Urlichs, *Skopas*, p. 11, et Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 204. Ce qui est dit dans ce dernier passage au sujet des ossements de Géryon, devenus subitement les ossements d'Hyllus, montre avec quelle facilité les anciens exégètes savaient se prêter aux circonstances; encore cette histoire n'est-elle pas comparable à ce que raconte Boccace dans son *Décaméron* (l. VI, c. 10) des charbons qui avaient servi à griller saint Laurent, substitués aux plumes des ailes de l'ange Gabriel.

5. Hérodote, l. II, c. 53.

symboles une ressemblance quelconque avec les formes humaines. Sur une matière difficile à entamer comme la pierre, on se borna longtemps à sculpter quelques parties du corps, surtout la tête, quelquefois aussi des mains ou des bras auxquels on attachait certains attributs[1]. Les divinités personnifiant la puissance génératrice étaient figurées par un phallus, taillé dans une colonne ou dans un pilier. Même après que l'on eut appris à dessiner des figures entières, l'usage se conserva longtemps encore de se borner pour certains dieux à des images incomplètes, qu'il était facile de multiplier en différents lieux. Ces effigies étaient généralement désignées sous le nom d'Hermès, parce qu'Hermès surtout était représenté de cette manière[2]. Mais il y avait aussi des Hermès-Dionysos, des Hermès-Athêna, des Hermès-Héraklès, des Hermès-Pan, qui présentaient sur le même support la tête de Dionysos, d'Athêna, etc., adossée à celle d'Hermès. — Le bois étant plus facile à tailler, on le fit plus vite servir à la reproduction de figures entières, sans se laisser décourager au début par l'imperfection et la grossièreté du travail. Les légendes attribuaient à quelques-unes de ces antiques statues de bois une origine surhumaine; elles étaient censées tombées du ciel (ξόανα διπετῆ). La superstition expliquait ainsi les images dont la provenance était ignorée, mais ces histoires purent être aussi inventées à dessein par ceux qui inauguraient les images, afin de leur donner plus de titres à la vénération des croyants. L'antique statue d'Athêna conservée dans la citadelle était, disait-on, venue directement du ciel, ainsi que d'autres gages de la protection divine dont se prévalaient diverses contrées[3]. Il en était de même, d'après Euripide, de la statue d'Artémis en Tauride[4]. A Ephèse, cette déesse, outre

1. Le dieu d'Amyclée qui portait le nom d'Apollon était une colonne sur laquelle étaient figurés une tête, des mains et des pieds, sans bras ni jambes. L'une des deux mains portait une lance, l'autre un arc; voy. Pausanias, l. III, c. 19, § 2.

2. Cicéron, *Lettres à Atticus*, l. I, 1, 4 et 10. Voy. aussi Bekker, *Anecd.*, t. III, p. 1198, et O. Muller, *Archæol.*, § 383.

3. Pausanias. l. I, c. 26, § 6; *Etymolog. Magnum*, s. v.; Tzetzès, *ad Lycophrontem*, v. 355.

4. *Iphigénie en Tauride*, v. 951.

sa grande statue, en avait une autre qui était aussi un présent céleste [1]. A Patræ, en Achaïe, on vénérait une image de Dionysos qui passait pour l'œuvre d'Héphaïstos, et par conséquent venait aussi du ciel : Dardanus l'avait reçue de Zeus, mais à la prise de Troie, elle fut enlevée par Eurypilus et apportée en Achaïe [2]. Il existait à Argos une autre statue du même dieu, que les Argiens, en revenant de Troie, avaient trouvée dans une grotte, en Eubée [3]. — Au temps de Pausanias, on remarquait encore dans différentes localités d'autres statues de bois qui, pour n'être pas tombées du ciel, n'en étaient pas moins fort anciennes. Ce voyageur mentionne une Aphrodite à Délos, une Athèna à Cnossos, une Britomartis à Olus en Crète, un Héraklès à Thèbes, un Trophonius à Lébadée, qui tous passaient pour des ouvrages du mythologique Dédale [4], et étaient censés remonter à des temps où les hommes tenaient encore de plus près aux dieux que la race qui leur succéda. Ces images, si imparfaites au point de vue artistique, faisaient éprouver aux croyants un sentiment religieux que d'autres plus récentes et beaucoup plus irréprochables ne leur inspiraient pas au même degré [5]. On sentait que les œuvres d'art, qui reproduisaient avec tant de perfection les formes humaines, n'étaient pas encore le véritable portrait des dieux, et sous cette impression, on était disposé à préférer les ébauches grossières qui ne prétendaient pas du moins à la ressemblance, et n'étaient que les emblèmes de ce qui ne saurait être représenté autrement. De ces effigies, une partie, s'éloignant à dessein du modèle humain, continuait l'ancienne mode thériomorphique, à laquelle se rattachaient par exemple la Déméter à tête de cheval et à crinière, l'Eurynome au corps de poisson de Phigalie, le Zeus à trois yeux d'Argos, l'Apollon aux quatre mains et aux quatre oreilles de Laconie [6]. La nouvelle école, qui repoussait dédaigneusement ce système

1. *Acta Apostol.*, c. 19, v. 35.
2. Pausanias, l. VII. c. 19, § 6.
3. Pausanias, l. II. c. 23, § 1.
4. Pausanias. l. IX, c. 40, § 3.
5. Pausanias, l. II, c. 4, § 5; Porphyre, *de Abstinentia*. l. II, c. 18.
6. Pausanias., l. II, c. 24, § 4; Zenobius, *Proverbia*, l. I, 54.

d'expression mythique, chercha par compensation à idéaliser la forme humaine, de manière à la rendre digne des dieux, et il est universellement reconnu qu'elle réalisa dans cette direction tout ce que l'art peut produire. La statue de Zeus que Phidias érigea dans le temple d'Olympie était merveilleusement propre à produire l'émotion que doivent inspirer la bonté et la majesté par excellence, personnifiées dans le père des hommes et des dieux [1]. De même, l'Apollon du Vatican fait comprendre ce que dit Aristote : « Si jamais une créature humaine se présentait à nous sous les traits que les sculpteurs ont donnés aux dieux, nul doute que nous ne serions tous prêts à l'adorer comme un être au-dessus des autres » [2]. C'était donc bien encore un sentiment religieux qui animait ces artistes, lorsqu'ils s'appliquaient à représenter les dieux dans leur beauté idéale; ils étaient convaincus que les dieux, tout en ressemblant aux hommes, étaient des êtres d'une essence supérieure, qui dépassaient en beauté, aussi bien que pour les autres qualités, la mesure de la nature humaine. C'est ce que nous apprennent déjà les poèmes d'Homère, et ce qu'exprime Héraclite, lorsqu'il dit : « L'homme le plus accompli, comparé à Dieu, est un singe pour la beauté, la sagesse et le reste » [3]. Si l'anthropomorphisme provoquait la religion de l'artiste à cet effort vers l'idéal, il n'est pas douteux que les œuvres conçues dans un tel sentiment ne dussent à leur tour faire naître les mêmes émotions chez les spectateurs sensibles à la beauté. Dans ce sens, il est permis de dire que la religion des Grecs était la religion de l'art. Cette définition ne pécherait que si, se plaçant à un point de vue exclusif, on prétendait exprimer par là la nature propre et originaire de ce culte, qui consistait beaucoup plutôt dans l'apothéose de la Nature [4]. Par là s'explique comment les dieux ne pouvaient être jugés d'après un critérium moral, et pourquoi les artistes, non contents de

1. Tite-live, l. XLV, c. 28 : « Æmilius Paullus Jovem velut præsentem intuens animo commotus est ; » Quintilien, l. XII, c. 10 : « Cujus pulchritudo adjecisse aliquid etiam receptæ religioni videtur. »

2. Aristote, *Politique*, l. I, c. 2.

3. Homère, *Odyssée*, l. V, v. 211 et 216; Héraclite, cité par Platon (*Hippias Major.*, p. 289 B).

4. Voy. *Iahrb. f. Philol.*, 1863, t. II, p. 84.

créer des œuvres capables par leur dignité et leur beauté d'élever et d'ennoblir les âmes, durent aussi en produire dont la beauté était d'autre sorte et agissait d'autre façon. Des témoignages constatent que l'attrait dont étaient parées les images des dieux pouvaient provoquer aussi dans des esprits grossiers des excitations sensuelles [1]. Si les images de ce genre n'étaient pas en grand nombre, nous n'oserions dire qu'ils fussent bien nombreux non plus les hommes sensibles uniquement aux émotions de la beauté morale. Les effets d'esthétique ne pouvaient être ni très vifs ni très durables sur la masse du peuple; d'autres sentiments et d'autres intérêts devaient bientôt prendre le dessus.

Les plus anciennes statues des dieux étaient, comme on l'a vu, façonnées en bois. Même dans les temps postérieurs, cette matière ne fut pas complétement délaissée. Pausanias cite comme propres à la statuaire l'ébénier, le cyprès, le cèdre, le chêne, le lotus, le smilax, et signale, comme un exemple singulier, l'image d'Hermès en bois de thuya, qu'il avait vue sur le mont Cyllène en Arcadie [2]. On ne choisissait pas toujours les bois les plus précieux ou les plus résistants; souvent on tenait compte de certaines relations entre l'essence de l'arbre et les attributions de telle ou telle divinité. C'est ainsi qu'à Naxos l'image de Dionysos-Bakcheus était taillée dans un cep de vigne, et celle de Dionysos-Meilichios dans un figuier; on croyait par là honorer d'autant plus le dieu du vin et celui à qui l'on devait la figue [3]. Une statue d'Asclépios, à Sparte, était faite d'une espèce d'agnus, qui passait pour être

1. Pline, *Hist. natur.*, l. XXXVI, c. 5, p. 633 ed. Gronov; Lucien, *Amor.*, c. 13, 15 et suiv., et *Imag.*, c. 4; Athénée, l. XIII, c. 84, p. 605; Ælien, *Var. Hist.*, l. IX, c. 39; Philostrate, *vita Apollonii*, l. VI, c. 40; voy. aussi Meineke, *ad Philem. fragm.*, p. 409.

2. Le thyon est, suivant quelques botanistes, ce que l'on appelle l'arbre de vie. Schneider est d'avis qu'il est difficile de déterminer l'essence de cet arbre. Le lotus est le *Celtis australis* de Linné, dont le bois très dur sert aussi à faire des flûtes. Le smilax est l'if. On peut consulter en général sur ces questions, la dissertation de Schubert *ueber die von den griech. Künstlern bearbeit. Stoffe*, dans le *neues Rhein. Museum*, t. XV, p. 84 et suiv.

3. Athénée, l. III, c. 14, p. 78.

l'arbre préféré du dieu [1]. Les Épidauriens, lorsqu'ils instituèrent un culte en l'honneur de Damia et d'Auxésia et voulurent ériger les statues de ces deux déesses, demandèrent à l'oracle de Delphes s'ils devaient employer le métal ou le bois. L'oracle ayant recommandé de préférence le bois d'olivier, ils en firent venir de l'Attique, convaincus que les oliviers de ce pays avaient un caractère particulièrement sacré [2]. Nous devons ajouter cependant que les exemples de ce genre sont trop rares pour autoriser à croire que ces convenances fussent rigoureusement observées. Les statues de métal ne sont pas antérieures à la cinquantième Olympiade ; la plus ancienne de toutes était une statue de Zeus, à Sparte ; elle n'était pas fondue, mais composée de pièces forgées et rapportées [3]. L'auteur était Léarchos de Rhégion, élève de Dipœnus et de Skyllis, qui florissaient vers le temps que nous venons d'indiquer. Il est fait mention aussi de statues en métal dorées [4]. Longtemps auparavant, dès les premières olympiades, il existait des statues de marbre, représentant des figures entières, non plus seulement quelques parties du corps, comme les colonnes et les Hermès. Souvent aussi le bois et le marbre entraient ensemble dans la composition des statues. A un buste de bois on adaptait une tête, des bras et des pieds de marbre ; ces images étaient appelées acrolithes. Souvent aussi un fonds de bois était plaqué d'ivoire et d'or (χρυσελεφάντινα ἀγάλματα) [5]. C'est le procédé qu'employa Phidias pour les statues colossales d'Athêna Parthénos et de Zeus Olympien. Enfin il y avait une grande abondance de statues d'argile [6], mais elles étaient moins destinées au culte public qu'au culte privé, pour lequel on faisait servir également des figures de cire. Ce n'était pas la coutume que des images peintes fussent

1. Pausanias, l. III, c. 14, § 7; voy. aussi le Schol. de Nicander (*Theriaca* v. 861), où cet arbre est appelé ῥάμνος, mais d'après Pausanias l'agnus ne diffère pas du rhamnus.
2. Hérodote, l. V, c. 82.
3. Pausanias, l. III, c. 17, § 6.
4. Polyen, *Stratag.*, l. VIII, c. 35, § 2.
5. Voy. O. Muller, *Archæologie*, p. 82.
6. Par exemple à Tritée les images des grands dieux ; voy. Pausanias, l. VII, c. 22, § 6.

proposées dans les temples à la vénération des fidèles[1], bien que des tableaux offerts aux dieux concourussent fréquemment à la décoration des sanctuaires (ἀναθήματα). C'est seulement pour les cultes domestiques que pouvait suffire le portrait peint de la divinité.

Les images religieuses exposées dans les temples sont généralement appelées ἀγάλματα[2]. Ce nom ne s'applique pas uniquement aux ouvrages d'art prétendant à la beauté plastique, mais aussi aux ébauches informes de la période précédente. Il entraîne moins l'idée d'ornement que celle d'un hommage agréable aux dieux[3]. Pour leur rendre plaisantes les images de bois même les plus grossières, on cherchait tous les moyens de les embellir : on les peignait, on les habillait, on les dissimulait sous les ajustements les plus coûteux[4], comme les prêtres le font aujourd'hui dans les églises, pour les statues de la Vierge et des Saints. Les statues païennes avaient leur garde-robe, et un personnel nombreux était chargé du soin de leur toilette.

La statue d'un dieu, avant de devenir un objet de vénération, devait être consacrée par certaines cérémonies, au sujet

1. Les passages réunis par Ansaldus, dans sa dissertation *de sacro et publ. apud Ethnicos pictarum tabularum cultu*, Venet., 1753, sont tous relatifs à des statues déposées dans les temples à titre d'offrandes.

2. Une statue en bois s'appelle proprement ξόανον ; le mot βρέτας paraît aussi devoir se prendre dans la même acception, mais il n'est pas employé par les prosateurs classiques. Il est difficile d'admettre, malgré l'opinion des grammairiens, que ce mot vienne de βροτός. Ne pourrait-on sans trop se hasarder le dériver de ῥέθος, proprement ϝρέτας, moyennant quoi, il désignerait une image avec une face et des membres, par opposition avec les symboles informes des temps passés ? Sur l'explication du même mot par une racine sanscrite, voy. Overbeck, *ueb. die Bedeut. der gr. Gœtterbildern*, dans les *Bericht. der Sachs. Geselssch. der Wissench.*, t. XVI, p. 248. Une statue consacrée s'appelle ἕδος, ce qui pouvait signifier le siège d'une divinité ; voy. Welcker, *Sylloge Epigr.*, p. 4, et *Götterlehre*, t, II, p. 122.

3. *Lexic.Seguer.*, p. 328 : ἀγῆλαι, τιμῆσαι τὸν θεόν. Platon, *Leges*, l. XI, c. 11, p. 931 : τῶν θεῶν ἀγάλματα ἱδρυσάμεθα, οὓς ἡμῖν ἀγάλλουσι καίπερ ἀψύχους ὄντας ἡγούμεθα τοὺς ἐμψύχους θεοὺς πολλὴν διὰ ταῦτ' εὔνοιαν καὶ χάριν ἔχειν. Un animal orné pour le sacrifice est aussi un ἄγαλμα (Homère, *Odyssée*, l. III, v. 438), et Euripide appelle les présents faits aux morts à l'occasion des funérailles ἀγάλματα νεκρῶν (*Hercule furieux*, v, 702 ; *Alceste*, v. 613). On peut consulter sur ce sujet Ruhnkenius dans ses Notes sur Timée, p. 5.

4. Voy. O. Muller, *Archæol.*, § 69.

desquelles il paraît avoir existé de nombreuses prescriptions, bien que nous ne possédions sur ce point aucune indication précise [1]. Les expressions ἵδρυσις, ἱδρύειν, ne signifient rien autre chose que la mise en place de la statue à l'endroit qu'elle doit occuper, et tout ce que les témoignages nous apprennent, c'est que l'on offrait à cette occasion un sacrifice, variant sans doute suivant le dieu et la nature du culte dont il était l'objet. Était-il question d'une divinité secondaire ou d'un culte privé, il n'était pas nécessaire que le sang fût répandu ; il est fait mention, dans un cas semblable, de pots contenant des légumes cuits [2]. Lorsqu'il s'agissait d'installer Zeus Ktésios, qui présidait à la conservation et l'accroissement des patrimoines, et à qui l'on rendait un culte domestique dans les greniers [3], sans prendre soin de se procurer l'image même du dieu, on se servait d'un vase d'argile avec couvercle, appelé Kadiskos, dont les anses étaient enveloppées de laine blanche. L'officiant s'entourait aussi, à ce qu'il paraît, l'épaule droite et le front de fils de laine, et mêlait dans le Kadiskos différents fruits, avec de l'eau pure et du miel ; ce mélange portait le nom d'ambroisie [4]. Si au contraire on procédait, en vue d'un culte public, à l'installation d'un grand dieu, on faisait des processions solennelles accompagnées de chants ; l'image sacrée était, à la lueur des torches, portée à la place qu'elle devait occuper, et on sacrifiait devant elle. Chez les Athéniens, la coutume était de présenter à l'animal que l'on allait immoler un vase rempli d'orge et de miel [5]. Il est hors de doute que

1. On peut citer comme ayant contenu des prescriptions de ce genre l'Ἐξηγητικόν d'Anticlide, dont Athénée nous a conservé quelques extraits (l. XI, p. 473 C); voy. aussi Van Dale, *de Oraculis*, p. 624 et 625, et Wolf, *ad Porphyrium*, p. 207.

2. Schol. d'Aristophane, *Plutus*, v. 1199; *la Paix*, v. 920.

3. Zeus Ctésios possédait aussi des temples publics ou tout au moins des autels; voy. Pausanias, l. I, c. 31, § 2; Antiphon, *Or.*, I, § 16.

4. Athénée, *ibid.*; nous devons faire observer toutefois que l'altération du texte rend ces indications douteuses.

5. Voy., dans Photius, s. v. ὄμπην, un passage où je crois devoir lire ἐπιθέντες τῷ ἱερείῳ, au lieu de τὸ ἱερεῖον. Il n'y a aucun parti à tirer de ce que Bœtticher a dit dans sa *Tektonik* et répété dans le *Philologus* (t. XVIII, p. 579) ni de ce que Pétersen a reproduit d'après lui dans la *Zeitschr. für die Alterthumsw.*, 1837, p. 324 et suiv.; les renseignements qu'ils four-

ces cérémonies ne s'accomplissaient pas sans que l'on se fût préalablement assuré, soit en consultant l'oracle, soit d'après d'autres indices, que le dieu avait cette consécration pour agréable, qu'il acceptait le culte rendu à son image et tenait des grâces en réserve pour les fidèles. Plus tard, il est souvent parlé d'une sorte de rituel (τελεστική)[1], résumé d'une doctrine théosophique, où étaient notés, indépendamment des cérémonies à accomplir dans la consécration des images divines, les signes symboliques, les attributs et les caractères dont ces images devaient être empreintes pour posséder la vertu divine et manifester leur puissance par des marques visibles. Ce rituel appartient aux temps relativement rapprochés où se donnait libre cours la superstition théurgique; il est impossible de nier cependant que, même durant la période classique, les statues des dieux fussent quelque chose de plus que de simples symboles, destinés à rappeler la présence de la divinité[2]. Le peuple, en les possédant, croyait posséder, sinon les dieux eux-mêmes, du moins quelque chose de divin. Une force céleste remplissait ces images et se répandait au dehors, de façon que là où elles étaient, était aussi la divinité avec toute sa puissance. Pausanias dit à propos d'une statue d'Apollon, conservée auprès de Magnésie, sur les bords du Méandre, qu'elle donne de la force pour toutes sortes de travaux à ceux qui l'invoquent[3]. A Pallène, il existait une antique statue en bois d'Artémis qui n'avait de pouvoir que pour le mal; elle restait habituellement enfermée dans le sanctuaire, sans que personne y touchât, et lorsque la prêtresse la changeait de place, tous les regards se détournaient. Son aspect ne portait pas seulement malheur aux hommes, il frappait les arbres de stérilité et faisait tomber

nissent sur les cérémonies en usage à l'occasion de l'ἵδρυσις, étant empruntés à l'antiquité romaine ou du moins aux derniers temps de l'antiquité grecque.

1. Proclus, *in Timæum*, l. IV, p. 240 et 287, et *Theol.*, 28, p. 70; Eusèbe, *Præp. evang.*, l. V, c. 12; Lobeck, *Aglaoph.*, p. 108 et 729; Wolf, *ad Porphyr.*, exc. 3.

2. Maxime de Tyr, *diss.* VIII, c. 2; Cicéron, *de Nat. Deorum*, l. I, c. 27. Boissier, *Études sur Varron*, p. 272.

3. Pausanias, l. X, c. 32, § 4.

les fruits[1]. Cette foi dans la puissance inhérente aux images des dieux explique l'importance que les divers états mettaient à posséder certaines d'entre elles, d'où dépendait, croyaient-ils, leur prospérité ou leur ruine. C'est ce sentiment qu'exprimait Sophocle dans sa tragédie des ξοανηφόροι, lorsqu'il montrait les dieux, après que fut fixée la destinée de Troie, enlevant eux-mêmes leurs statues de la ville, pour marquer qu'ils n'en étaient plus les protecteurs[2]. Quand les Éphésiens furent assiégés par Pyrrhus, ils mirent les murs de la ville en communication avec le temple d'Artémis, afin de les placer plus sûrement sous la garde de la divinité présente dans ces lieux[3]. Il y avait des contrées où l'on enchaînait les images des dieux, pour être plus sûr qu'elles ne s'échapperaient pas[4]. Les statues pleuraient, transpiraient et étaient sujettes encore à d'autres phénomènes, de même que de nos jours les statues de la Vierge et des Saints[5]. L'exemple d'Épaminondas prouve que les habiles savaient, dans l'occasion, exploiter cette crédulité populaire : à la veille de livrer la bataille de Leuctres, ce général fit attacher pendant la nuit au bras gauche d'une statue d'Athêna un bouclier déposé à ses pieds, de manière que la déesse parût le lendemain matin s'être armée elle-même pour le combat[6]. Il a été question plus haut des images que l'on emportait en campagne, que parfois même on empruntait à quelque nation étrangère, pour s'assurer de leur secours. Les différentes images d'une même divinité donnaient, aussi bien que la variété de ses surnoms et de ses attributs, prétexte à la partager en plusieurs personnes, de même que l'on distingue aujourd'hui Notre-Dame de Lorette de telle autre image de la Vierge honorée à Rome ou ailleurs.

1. Plutarque, *Aratus*, c. 32.
2. Schol. d'Æschyle, *les Sept contre Thèbes*, v. 310.
3. Hérodote, l. 1, c. 26.
4. Schol. de Pindare, *Olymp.*, VII, v. 95; Macrobe, *Saturn.*, l. I, c. 8; Lobeck, *Aglaoph.*, p. 275.
5. Cicéron, *de Divinat.*, l. I, c. 34; Diodore, l. XVII, c. 10; Plutarque, *Alexandre*, c. 14, et *Timoléon*, c. 12; saint Augustin, *de Civit. Dei*, l. III, c. 11. Cf. Hospinianus, *de Templis*, p. 171; Nægelsbach, *Nachhomer. Theol.*, p. 170; Welcker, *Gœtterl.*, t. II, p. 122.
6. Diodore, l. XV, c. 53; Polyen, *Stratag.*, l. II, c. 12.

Enfin, pour compléter ces rapprochements, puisque, à Naples saint Janvier, lorsqu'il ne se prête pas aux fantaisies du peuple, est bien traité de *vecchio ladrone*, de *birbone*, de *scellerato*, quelquefois même est frappé; puisque, en Espagne, la statue de la Vierge est, dans des cas semblables, jetée à l'eau et assaillie d'imprécations [1], il n'est pas étonnant que les dieux du paganisme, au moins les dieux de second ordre, n'aient pas été plus épargnés. Dans les *Thalysiennes* de Théocrite, un berger promet à Pan, s'il se montre favorable, que les enfants ne le frapperont plus de roseaux, et le menace au contraire, s'il ne se laisse fléchir, d'être déchiré à coups d'ongles et couché sur un lit d'orties [2]. Dans une des fables attribuées à Esope on brise la statue dont on n'a rien pu obtenir par prières [3].

1. Voy. Meiners, *Gesch. aller Relig.*, t. I, p. 182, et Th. Mundt, *Italien. Zustände*, t. IV, p. 64.
2. Théocrite, *Id.*, VII, v. 106.
3. Æsope, *fab.* 21; Babrius, *fab.* 119.

# CHAPITRE QUATRIÈME

## ÉDIFICES RELIGIEUX

Les dieux, au moins la plupart d'entre eux, ont leur domicile sur l'Olympe que les poésies homériques nous représentent comme une montagne s'élevant à perte de vue dans l'éther, et au sommet de laquelle Héphaïstos a bâti la cité céleste. Plus tard l'Olympe se transforme et devient la voûte azurée qui domine la terre. Quelques dieux aussi se plaisent à habiter les domaines spécialement soumis à leur empire [1] : Poseidon et Amphitrite, Nérée et les Néréides dans les profondeurs de la terre ; les dieux fluviaux et les nymphes, aux sources des rivières et des ruisseaux ; les Dryades, les Oréades et d'autres encore, dans les bois et sur les montagnes ; enfin à l'intérieur de la terre les dieux infernaux [2]. Mais tous ou presque tous, outre leur domicile propre, ont des lieux préférés où ils font de longs séjours. Quelquefois aussi ils aiment à changer d'air et partagent leur temps entre dif-

1. Dans Homère (*Il.*, l. XV, v. 185). Poseidon, exposant le partage du monde, dit que Zeus a reçu l'empire du ciel, Hadès celui des enfers, et que la mer lui est échue à lui-même, après quoi il ajoute : γαῖα δέ τοι κοινὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος. La propriété indivise de la terre repose, suivant la remarque judicieuse de Welcker, sur ce fait que tous les dieux y sont également l'objet d'un culte, que tous peuvent influer chacun dans leur sens sur les affaires humaines et être pour les hommes une source de bien ou de mal. L'Olympe de son côté est aussi une propriété commune, parce qu'il est le centre où se tiennent toutes les assemblées générales des dieux, et parce que la plupart de ceux mêmes qui résident d'habitude dans leurs domaines respectifs ont aussi leur habitation sur l'Olympe. (*Iliade*, l. XI, v. 77.)

2. καταχθόνιοι (*Il.*, l. IX, v. 457) ou χθόνιου. (Hésiode, *Théog.*, v. 767, *Œuvres et Jours*, v. 465.) Des écrivains postérieurs, tels que Porphyre (*de Antr. Nympharum*, c. 6) et l'auteur de l'*Etymol. magn.* (p. 367. 29) distinguent les dieux en deux classes, les χθόνιοι ou ἐπιχθόνιοι et les ὑποχθόνιοι, ceux qui règnent sur la terre ou dessous. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les vues divergentes des mythologues modernes sur ce sujet.

férentes résidences[1]; les contrées qui leur agréent le plus sont naturellement celles où ils sont le plus haut placés dans la hiérarchie divine[2]; mais dans chaque région il y a des lieux qui les attirent davantage et où l'on peut espérer qu'ils feront plus volontiers acte de présence, car la première prière qu'on leur adresse, en les invoquant, c'est de s'approcher[3]. Ces emplacements privilégiés sont en général situés sur les hauteurs et les montagnes, dans les buissons et les forêts, à distance des lieux où s'agite la vie journalière des mortels; c'est pourquoi l'on choisit aussi pour les honorer les montagnes et les forêts. Plusieurs divinités devaient aux sanctuaires qui leur étaient consacrés sur les hauteurs le surnom d'ἄκριοι ou d'ἀκραῖοι[4]. Les forêts et les buissons étaient, par leur ombre mystérieuse, propres à éveiller dans les âmes le pressentiment de la présence divine. L'existence même d'un arbre unique, qui frappait les regards par sa grandeur et sa beauté, témoignait que quelque divinité avait adopté ces

1. Ces pérégrinations des dieux sont appelées ἐπιδημίαι ou ἀποδημίαι. Apollon, en particulier, quittait Delphes l'hiver, pour aller s'établir dans les régions hyperborées. Voy. Ménandre, *de Encom.*, dans les Rhéteurs de Walz (t. IX, p. 139); cf. Spanheim, dans son édit. de Callimaque (*hymne à Apollon*, v. 13 ; *à Diane*, v. 226), et Preller, *Mythol.*, t. I, p. 191.

2. D'après une légende souvent mentionnée, les dieux, lorsqu'ils se partagèrent la puissance, après l'avènement de Zeus, tirèrent au sort les différentes contrées; voy. Platon, *Critias*, p. 109 B ; Pindare, *Olymp.*, VII, v. 55 (101). C'est ce qu'Héraclite appelle ὁ κλῆρος ὁ μυθευόμενος ἐν Σικυῶνι (*Alleg. homer.*, c. 41); voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. II, p. 272. De là aussi les expressions d'Hérodote (l. VII, c. 53) : Τὴν χώραν εἰληχότες θεοί, et autres semblables. La légende faisait naître aussi la plupart des dieux dans leur pays de prédilection, par exemple Zeus en Crète, Héra à Samos, Apollon à Délos, Hermès en Arcadie, etc.; mais la foule inclinait à croire que chaque divinité se partageait en autant de personnes qu'il y avait de lieux différents consacrés à son culte, et par suite d'aspects divers sous lesquels elle pouvait être envisagée. Voy. plus haut, p. 184.

3. Les exemples sont partout. Si quelques expressions, telles que δεῦρ' ἐλθέ, sont devenues plus tard des formules de convention, il est certain qu'à l'origine elles supposaient la présence réelle, bien que ne tombant pas sous les sens, de divinités favorables. Voy. *Iliade*, l. I, v. 67 et 423 ; *Odyssée*, l. III, v. 435 et *Hymne à Cérès*, v. 28.

4. Il est facile de trouver des exemples et des preuves, en s'aidant de l'index joint à la *Mythologie* de Gerhard. Au même ordre d'idées appartient l'épithète de ὄγκα, surnom d'Athêna chez les Thébains, ainsi qu'on l'a vu déjà dans le premier tome de cet ouvrage, p. 15.

lieux[1]. Les grottes, ouvertures béantes donnant accès aux sanctuaires des dieux infernaux[2], étaient les retraites préférées de la déesse Rhéa, qui régnait au sein de la terre[3], ou des nymphes qui s'y livraient à leurs travaux dans le silence et l'obscurité[4]. On révérait encore d'autres localités que tel ou tel caractère particulier rendait dignes d'être visitées par les dieux, ou dans lesquelles leur présence et leur force s'étaient déjà manifestées par quelque phénomène, comme par exemple les endroits où la foudre était tombée, et qui de ce fait étaient appelés ἐνηλύσια[5].

Il était naturel de choisir, pour rendre hommage aux dieux, les emplacements ainsi signalés, partout où ils se rencontraient, mais on comprend que tous les cultes ne pouvaient pas être établis dans des conditions aussi favorables. On ne trouvait pas partout des lieux si bien appropriés, ou les régions dans lesquelles ils se présentaient devaient être laissées de côté pour d'autres motifs. Les obstacles n'étaient pas rares dans les villes; aussi les populations urbaines devaient-elles se contenter de choisir pour leurs édifices religieux un entourage qui ne les rendît pas trop indignes de la majesté divine. La place des édifices consacrés aux dieux, dit Aristote, doit être apparente, isolée des autres parties de la ville; il faut que leurs approches soient protégées. De même Xénophon fait dire à Socrate que les lieux découverts et à l'abri de la foule sont les plus convenables pour les autels et les temples[6]. — Chez les Athéniens, la plupart des sanctuaires et les plus

1. « Simplicia rura etiam nunc deo præcellentem arborem dicant, nec magis auro fulgentia atque eborea simulacra quam lucos et in ipsis silentia ipsa adoramus. » (Pline, *Hist. natur.*, l. XII, c. 1.)

2. Il y avait près de Méthydrion, en Arcadie, un σπήλαιον τῆς Ῥέας, où les prêtresses de la déesse avaient seules accès ; voy. Pausanias, l. VII, c. 36, § 3.

3. On connaît d'après la description d'Homère (*Od.*, l. XIII, v. 102-112), la grotte des nymphes à Ithaque, sur laquelle Porphyre nous a laissé ses laborieuses conjectures.

4. Voy. C. F. Hermann, *Quæst. Œdip.*, p. 102.

5. Jul. Pollux, *Onomast.*, l. IX, 41 ; Etymol. *Magnum*, p. 341, 9. Ces lieux étaient réputés ἀνέμβατα ; voy. Plutarque, *Pyrrhus*, c. 29.

6. Aristote, *Polit.*, l. VII, c. 11, § 1 ; Xénophon, *Memor.*, l. III, c. 8, § 10.

anciens étaient bâtis sur l'Acropole et dans les parties attenantes de la ville, qui jadis avait été bornée à ces hauteurs et à leur voisinage immédiat [1]. Elle s'agrandit par des constructions successives, mais l'Acropole resta le siège naturel de la déesse protectrice de la Cité et des divinités qui se groupaient autour d'elle. Nous devons croire qu'il en fut de même partout où se retrouvaient les mêmes conditions locales, et que les sanctuaires des divinités tutélaires étaient situés sur les hauteurs fortifiées, centre et noyau des villes. Par une raison analogue, on choisissait pour les sanctuaires des dieux qui avaient dans leurs attributions les marchés et les assemblées (θεοὶ ἀγοραῖοι) [2] les places où ces assemblées se réunissaient. Les divinités conseillères avaient au moins des autels dans l'édifice où délibéraient les Cinq Cents [3], et depuis que la déesse du foyer, Hestia, était devenue aussi la déesse de l'agglomération civique [4], elle avait trouvé place dans le lieu adopté par les prytanes pour la vérification de leurs pouvoirs comme le foyer commun de la Cité [5]. Les rues étaient placées aussi sous la protection des dieux, en particulier sous celle d'Hermès et d'Apollon ; on leur élevait, surtout aux carrefours, des sanctuaires où les personnes pieuses pouvaient faire leurs dévotions [6]. Certains temples étaient construits de préférence hors de la ville. Tel était celui d'Ilithye, placé, suivant la remarque d'Aristote, à quelque distance des portes,

1. Thucydide, l. II, c. 15.

2. Eustathe, *ad Iliadem*, l. I, v. 54 ; Pausanias, l. III, c. 11, § 8, et l. V, c. 15, § 3; Osann, ad *Cornutum*, p. 73, les ἀγώνιοι θεοί doivent être rapprochés des ἀγοραῖοι θεοί, ainsi que le remarque Eustathe, *ad Il.*, l. XXIV, v. 1 (p. 1335, 58), le mot ἀγών n'ayant désigné à l'origine qu'une assemblée réunie à l'occasion d'une fête. Voy. aussi Blomfield, *Glossar. Æschyl.* (*Agamemnon*. v. 496) et Ast, dans ses notes sur Platon, *Leges*, p. 336.

3. Antiphon, *de Choreuta*, § 45 ; Pausanias, l. I, c. 3, § 5. Voy. aussi Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 270 et 433.

4. Cela n'arriva vraisemblablement qu'après l'époque homérique, la déesse Hestia étant inconnue à Homère, ainsi que la sainteté du foyer.

5. Ἑστία πρυτανῖτις, dans Athénée (l. VI, c. 32, p. 149), où il est question des fêtes célébrées en l'honneur de la fondation de Naucratis (γενέθλια Ἑστίας πρυτανίτιδος). On trouve Ἑστία πρυτανεία dans une inscription postérieure. (*Corp. Inscr. græc.*, nº 2347 k. v. 11. On ne peut établir l'existence de temples appartenant en propre à Hestia ; voy. Preuner, *Hestia*, p. 263.

6. Ἀγυιάτιδες θεραπεῖαι, dans l'*Ion* d'Euripide, v. 190.

afin de donner aux femmes grosses l'occasion d'exercer leurs forces sans les épuiser[1]. Le long des routes on rencontrait çà et là des statues qui, sans être un objet de culte, servaient à consacrer l'emplacement qu'elles occupaient : c'étaient tantôt des Hermès placés comme poteaux indicateurs, tantôt, aux endroits où les routes se croisaient, des Hécateia, c'est-à-dire des images d'Hécate ἐνοδία ou τριοδῖτις qui avaient devant elles des autels et des niches au-dessus[2]. Sur les frontières, dont les dieux étaient chargés de protéger l'inviolabilité, on élevait souvent aussi des sanctuaires, soit à Zeus ὅριος, qui avait la garde générale des limites tracées entre les peuples[3], soit à d'autres, ainsi que l'attestent deux Hermaia, situés le premier, sur les confins de la Messénie, du côté de Mégalopolis, le second, entre Lampsaque et Parion[4]. Bref, on trouvait partout sous ses pas, à la ville comme à la campagne, des sanctuaires plus nombreux peut-être que les églises, les chapelles, les crucifix et les images de la Vierge ou des Saints que l'on rencontre de nos jours en certains pays.

Comme le culte consiste surtout dans le sacrifice des victimes, la condition essentielle et la plus générale est une disposition des lieux appropriée à cet usage. Cette disposition, on l'obtenait, en élevant un autel, dont le nom βωμός signifie simplement un exhaussement du sol. Il est probable qu'à l'origine on se bornait à superposer plusieurs couches de gazon, et que l'on formait ainsi des tertres semblables à ceux que les poètes latins décrivaient encore longtemps après, comme servant du moins aux sacrifices privés dans les campagnes[5]. Théocrite parle quelque part d'un amas de branchages, dont on a fait un autel, et dans le poème d'Apollonius, les Argonautes, désireux d'offrir un sacrifice aux dieux, à la fin de leur

1. Voy. Curtius, dans les *Iahrb. für Philol.*, t. LXXIII, p. 142.
2. Voy. Becker, *Chariclès*, t. II, p. 96.
3. Platon, *Leges*, l. VIII, p. 842 E.
4. Pausanias, l. VIII, c. 34, § 6; Polyen, *Stratag.*, l. VI, c. 24.
5. Voy. par ex. Horace, *Od*., l. I, 19, v. 13; Virgile, *Æn.*, l. XII, v. 119 : Ovide, *Métamorph.*, l. XV, v. 574, et *Tristes*, l. V, 5, v. 9. C'est par hasard sans doute que l'on ne trouve pas chez les Grecs d'indications de ce genre. Cependant, dans Apulée (*Métamorph.*, l. VII, c. 10), la scène se passe en Grèce.

traversée, improvisent un autel, en amoncelant les pierres que l'on rencontre d'ordinaire sur les rivages[1]. Même dans les temps historiques, les Béotiens, pour célébrer la fête des Dédalies se construisaient un autel à l'aide de bûches entassées qu'ils brûlaient ensuite avec les victimes[2], et à Élis, certains sacrifices s'accomplissaient sur des autels élevés à la hâte dans la place du marché, constructions légères qui ne devaient servir que passagèrement ; on ne dit pas de quels matériaux elles étaient composées[3]. Les autels au contraire qui étaient destinés à durer étaient en général bâtis en pierres; il y avait cependant des exceptions. Zeus λυκαῖος avait, au sommet de la montagne d'où lui venait cette qualification, un autel formé de terres rapportées, sur lequel on lui offrait des sacrifices mystérieux[4]. A Délos, on montrait un autel construit avec des cornes de chèvres, qui comptait parmi les sept merveilles du monde ; cet autel, suivant la légende, avait eu pour architecte Apollon lui-même, qui avait utilisé de cette façon les cornes des chèvres sauvages tuées à la chasse par Artémis[5]. Un voyageur moderne a rencontré en Céphalonie, sur le plus haut sommet de l'Aénos (aujourd'hui *montagna nera*) un autel formé d'ossements et de cendres[6]. Dans plusieurs localités, des cendres produites par la combustion des victimes s'étaient amoncelées en autels; il en était ainsi, à Pergame, dans l'île de Samos, à Élis, à Olympie, à Thèbes où, en raison de cette particularité, Apollon était adoré sous le nom d'Apollon σπόδιος. Enfin à Didyme, près de Milet, il existait un autel dont on assurait qu'il avait été édifié par Héraclès, avec le sang desséché des animaux immolés en son honneur[7].

La forme des autels variait : elle était tantôt ronde, tantôt quadrangulaire et dans ce cas le plus ordinairement carrée ;

1. Théocrite, *Id.*, XXVI, v. 3 ; Apollonius, l. I, v. 1123, et l. II, v. 695.
2. Pausanias, l. IX, c. 3, § 7.
3. Pausanias, l. VI, c. 24, § 3.
4. Pausanias, l. VIII, c. 38, § 7.
5. Voy. Callimaque, *Hymne à Apollon*, v. 60, avec les notes de Spanheim, voy. aussi Dilthey, *Cydipp.*, p. 55.
6. Voy. Welcker, *Götterlehre*, t. I, p. 171.
7. Pausanias, l. V, c. 13, § 8 et 11, c. 14, § 8 et 10, c. 15, § 9 ; l. IX, c. 11, § 7.

quelquefois aussi elle offrait l'aspect d'un rectangle allongé. Les autels représentés sur des monuments de l'art grec ont souvent des appendices semblables à des cornes, qui semblent rentrer dans les prescriptions de Jehovah, lorsqu'il commande de placer des cornes aux quatre coins de l'autel [1]. On ignore d'ailleurs à quoi servait cette disposition : peut-être à permettre d'embrasser l'autel, comme on avait coutume de le faire lorsqu'on prêtait des serments solennels [2], ou à supporter les guirlandes et les bandelettes que l'on y suspendait. Les faces latérales recevaient aussi des ornements sculpturaux, suivant le goût de l'architecte ou la nature du culte. Il y avait de très petits autels et de très simples ; il y en avait de grands et de magnifiques. Le plus souvent ils ne reposaient pas sur le sol, mais sur un soubassement disposé en gradins, qui parfois avait une hauteur considérable et un périmètre en proportion. Par exemple, celui de Zeus à Olympie avait cent vingt-cinq pieds de tour, sur vingt-deux de hauteur [3]. On comptait parmi les curiosités les plus remarquables de Pergame un autel de marbre, haut de quarante pieds et orné de nombreuses sculptures [4]. — L'autel était séparé de l'espace livré aux profanes, tantôt par un mur peu élevé (θρίγκος) [5], tantôt par une chaîne ou une corde (περισχοίνισμα), comme l'autel des douze dieux sur la place d'Athènes [6]. D'autres autels encore étaient consacrés à plusieurs dieux que l'on appelait dans ce cas θεοὶ σύμβωμοι ou ὁμοβώμιοι. Enfin on trouve mentionnés en différents pas-

1. *Exode*, c. 27, v. 2. Cf. Spencer, *de Leg. Hebr.*, II, 1, 4 ; Bæhr. *Symbol. des Mosaischen Cultus*, I, p. 474 et 477. Voy. aussi le livre de Neumann (*die Stiftshutte*, p. 41). dont le mode d'interprétation symbolique peut avoir ses partisans.

2. Varron, cité par Macrobe (*Saturn.*, l. III, c. 2, p. 414, ed. Zeune), faisait aussi dériver le mot latin *ara*, dont l'ancienne forme était *asa*, de *ansa*, *quod esset necessarium a sacrificantibus eam teneri.* — Le poète Antipater mentionne dans une de ses épigrammes un βωμὸς κεραοῦχος (*Anthol. Palat.* l. VI, 10, v. 3, t. I, p. 70 de la traduct. de M. Dehèque). Voy. aussi O. Jahn, dans l'*Archæol. Zeitung* de Gerhart, 1847, p. 190, et en sens contraire Wieseler, dans le *Philologus*, t. X, p. 389.

3. Pausanias, l. V, c. 13, § 6.

4. Ampelius, *Liber memorialis*, c. 8, p. 47, ed. Beck.

5. Pausanias, l. X, c. 38, § 6 ; l. VI, c. 20, § 7, et c. 25, § 1.

6. Plutarque, *Vitæ decem Orat.*, p. 847 A. Voy. aussi Alciphron, l. II, 3, et Pollux, l. VIII, 141.

sages des autels de tous les dieux[1]. Ceux des héros avaient de moins grandes dimensions, et n'étaient pas désignés par le nom de βωμοί, mais par celui d'ἐσχάραι. Le plus souvent, les ἐσχάραι n'avaient pas de soubassement et étaient construits au-dessus d'un trou dans lequel s'écoulait le sang des victimes[2]. Les dieux voyers (ἀγυιεῖς) paraissent n'avoir eu souvent pour autels que de simples colonnes, auxquelles s'attachait un sens symbolique et que l'on appelait aussi ἐσχάραι, parce qu'on avait coutume de s'en servir pour faire vaporiser par l'action du feu des huiles odorantes[3].

Les autels sur lesquels on consumait les holocaustes étaient toujours exposés à l'air libre, alors même qu'ils étaient les dépendances d'un temple[4]; d'habitude, on n'offrait à l'intérieur que les sacrifices qui s'accomplissaient sans l'aide du feu[5]. Mais il y avait une quantité d'autels qui n'appartenaient pas à un temple et étaient placés, les uns dans les cours des maisons, sur les marchés et dans les rues, les autres en pleine campagne, dans les buissons sacrés ou autres emplacements voués aux dieux et désignés par le nom général de τέμενοι.

Toutes les parties d'un téménos n'étaient pas saintes au même degré. La place occupée par l'autel ou le temple était par excellence le sol consacré ; elle ne pouvait servir à aucun usage profane et, pour éviter toute méprise, était nettement délimitée. Elle était ordinairement plantée d'arbres, et alors elle s'appelait ἄλσος. Cette disposition se présentait si souvent que le mot ἄλσος a été quelquefois employé comme synonyme de τέμενος, au moins par les poètes, dans les cas mêmes où il n'existait pas de plantations[6]. Plusieurs des emplacements

1. Voy. Welcker, *Gœtterlehre*, t. II, p. 169.
2. Eustathe, *ad Odyss.*, l. XXIII, v. 71 ; Pollux, l. I, 8; voy. aussi Nitzsch, *zur. Od.*, III° part. p. 161. — Le nom d'ἐσχάραι, servant à désigner les autels, s'explique par la coutume d'y placer un gril pour les holocaustes ; voy. le Schol. d'Euripide, *Phéniciennes*, v. 281.
3. Voy. Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 497 ; O. Muller, *Dorier*, t. I, p. 302.
4. βωμοὶ πρόνχοι, dans les *Suppliantes* d'Æschyle, v. 489 (478).
5. Au sujet des exceptions concernant les temples hypæthres, voy. C.-F. Hermann, *die Hypæthraltempel der Alten*, Gœttingen, 1844, p. 22.
6. Strabon, l. IX, c. 2, p. 412. Il est cependant douteux qu'Homère ait

ainsi circonscrits étaient interdits aux mortels, ainsi que le dit Pausanias d'un alsos situé près de Mégalopolis, derrière le temple de Dionysos[1]. Pausanias mentionne aussi dans l'Altis d'Olympie une enceinte de la contenance environ d'un arpent, dont l'entrée était permise une seule fois par an aux femmes désireuses de sacrifier à Hippodamie[2]. La partie du téménos qui n'était pas aussi exactement close pouvait être mise en rapport, à la condition que le revenu profitât au sanctuaire et fût employé aux frais du culte ou à l'entretien du personnel; aussi le téménos était-il souvent affermé[3]. Chose plus singulière, un grand nombre d'oliviers existant sur des propriétés particulières (μορίαι) étaient considérés dans l'Attique comme appartenant à la déesse protectrice de la ville, et déclarés inviolables, sous peine de mort. Ces oliviers étaient confiés à la garde de l'Aréopage, qui tous les mois et, plus solennellement tous les ans, les faisait visiter par des fonctionnaires nommés *ad hoc* (ἐπιμεληταί, ἐπιγνώμονες). La jouissance n'en appartenait pas aux propriétaires du fond[4]; elle était allouée par l'État, sous la réserve qu'une partie de l'huile lui serait rétrocédée, moyennant un prix convenu, pour servir aux usages publics, notamment pour être donnée en prix aux vainqueurs dans les luttes panathénaïques[5]. Il existait aussi une plantation de figuiers sacrés (ἱερὰ συκῆ) en Attique, dans le dème de Lakiadæ, à l'endroit où Phytalos avait donné l'hospitalité à Déméter et en avait reçu le figuier en présent[6]. Il n'est pas douteux que ce verger ne fût la propriété de la déesse, et que la récolte n'en fût réglementée comme celle des oliviers, bien que les renseignements nous manquent à ce sujet. Le nom de sycophante indique en effet que des dénonciateurs

péché ainsi contre l'exactitude en désignant par le mot ἄλσος le temple élevé, à Onchestos, en l'honneur de Poseidon; voy. Lobeck, *Briefwechsel*, p. 212.

1. Pausanias, l. VIII, c. 31, § 5.
2. Pausanias, l. VI, c. 20, § 7.
3. Voy. Bœckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 414.
4. Lysias, *pro sacra Olea excisa*, p. 260.
5. Voy. Müller, *Minerv. Pol. sacr.*, p. 30, et Bœckh, *ibid.*, p. 61 et 416.
6. Pausanias, l. I, c. 37, § 2; Athénée, l. II, c. 6, p. 77; *Anthol. pal.* append. n° 169.

signalaient à l'autorité les infractions à ces lois[1]. Enfin, certaines parties de territoire sanctifiées ne pouvaient être plantées, ni servir à l'agriculture ou au jardinage, et demeurèrent dans leur état de sauvagerie naturelle. L'exemple le plus célèbre de ces terrains improductifs est la plaine de Crissa, au-dessous de Delphes, qui, après la première guerre sacrée, avait été offerte à Apollon et aux divinités du même groupe, Artémis, Léto, Athêna pronoia, et condamnée avec imprécation à n'être jamais travaillée de main d'homme[2]. Dans le sanctuaire de Zeus Dictéen, en Crète, il ne pouvait y avoir ni habitation, ni labours, ni pâturages, ni bois[3]. Il n'était pas même permis, dans celui d'Hyrnétho près d'Épidaure, de ramasser les branches mortes, détachées des arbres[4]. Entre Eleusis et Mégare, était situé un terrain appartenant à Déméter et à Cora et appelé le marais sacré, parce qu'il était couvert d'une végétation luxuriante, mais sauvage, dont on ne tirait aucun profit[5]. On dédiait aussi aux dieux des cours d'eau. Les ῥειθοί, nom sous lequel on désignait deux réservoirs voisins d'Eleusis, et alimentés par des courants d'eau salée, appartenaient à Déméter et à Cora; c'est pourquoi les prêtres seuls avaient le droit d'y pêcher [6]. La pêche était complétement interdite dans l'étang d'Hermès, près de Pharæ, et dans celui de Poseidon, près d'Ægiæ, en Laconie[7].

Il nous reste à considérer les temples c'est-à-dire l'espace le plus spécialement réservé au culte; il s'appelait ναός. Ce nom signale le lieu auquel il s'applique comme l'habitation même du dieu et marque ainsi l'usage auquel il devait servir[8]. C'était

1. Voy. d'autres explications de ce mot dans Bœckh, *Staatshaush.*, t. I p. 63.
2. Æschine, *c. Ctésiphon,* § 108, p. 499.
3. *Corpus Inscript. Græc.*, n° 2561, v. 80 (t. II, p. 1103).
4. Pausanias, l. II, c. 28, § 7.
5. Voy. Sintenis, dans ses notes sur la Vie de Périclès par Plutarque, p. 207, et Gœttling, *Gesammelte Abhandl.*, t. I, p. 121.
6. Pausanias, l. I, c. 38, § 1.
7. Pausanias, l. III, c. 21, § 5, et l. VII, c. 22, § 4.
8. Au contraire, le mot ἱερόν désigne non seulement le temple, mais en général l'ensemble des lieux consacrés, par conséquent le péribolos et le téménos. Si l'enceinte totale avait une grande étendue, on donnait de préférence le nom d'ἱερόν à la partie la plus voisine du temple et la plus nette-

la maison du dieu, alors même qu'il n'y était pas représenté par son image, car il y avait certainement des temples sans images, non pas seulement dans les temps reculés où les effigies étaient inconnues, mais aussi dans les siècles qui suivirent. Pausanias cite à Phlionte un temple consacré à Ganymède, qu'il déclare ne faire qu'un avec Hébé, et remarque que l'absence dans le temple d'aucune statue représentant eette déesse était fondée sur une tradition religieuse (ἱερὸς λόγος)[1]. On n'avait pas non plus l'habitude de placer l'image d'Hestia dans ses temples[2] ; le feu que l'on entretenait incessamment sur son autel était un symbole assez clair pour la rendre présente à l'esprit des fidèles. Il y avait toujours ainsi, dans les siècles où l'on ne possédait pas de statues des dieux, quelque objet que l'on révérait comme leur emblème, comme le gage de leur présence et de leur protection[3]. Dans les temps historiques, au contraire, les temples sans images sont une exception[4]. Quelquefois aussi les images divines n'étaient pas, malgré le culte qu'on leur rendait, enfermées dans les temples, mais exposées en plein air, et cela même à une époque postérieure[5]. Pausanias parle d'une statue de bois représentant Artémis, qui remplissait à Orchomène l'intérieur d'un cèdre, d'où venait à la déesse le nom de Κεδρεᾶτις[6].

ment délimitée. On pouvait ainsi distinguer le τέμενος, le ἱερόν et le ναός; voy. par exemple Pausanias, l. V, c. 6, § 4.

1. Pausanias, l. II, c. 13, § 3.

2. Pausanias, l. II, c. 35, § 1.

3. Chez les Romains, les temples avaient précédé aussi les images des dieux; voy. Plutarque, *Numa*, c. 8, et Varron, cité par saint Augustin (*de Civit Dei*, l. IV, c. 31). Il n'est question qu'une seule fois dans Homère d'une statue représentant une divinité (*Il.*, l. VI, v. 303 )

4. Pausanias cite encore, comme des temples sans image, celui des Μοῖραι à Thèbes (l. IX, c. 25, § 4), celui d'Apollon à Tithronion, en Phocide (l. X, c. 33, § 11), celui de Poseidon à Amphissa (*ibid.*, c. 38, § 8); mais comme il dit clairement à propos du dernier qu'il avait renfermé autrefois une statue qui n'existait plus, on peut bien supposer qu'il en était de même des autres.

5. Nous aurons l'occasion de parler plus loin de statues qui n'étaient pas non plus placées dans le temple, mais dans une chapelle dépendant de la maison qu'habitait le prêtre, On peut, en attendant, consulter une dissertation de Thiersch, dans les *Mémoires de l'Académie de Munich*, t. VIII p. 445.

6. Pausanias, l. VIII, c. 13, § 2. Ce que disent de la statue d'Artémis à

Il n'est pas rare de voir dans les monuments de l'art des statues divines placées sur ou sous les arbres[1]. Cette particularité devait se présenter souvent dans les campagnes, surtout dans les chapelles consacrées aux cultes domestiques. Du récit légendaire, d'après lequel le temple d'Apollon Delphien n'aurait été d'abord qu'une hutte formée de branches de laurier entrelacées, il est permis de conclure l'existence réelle de ces sanctuaires rustiques. Les statues de certains dieux étaient toujours placées dans des niches, où elles étaient protégées contre l'intempérie des saisons. D'autres, au contraire étaient complètement exposées aux variations atmosphériques. C'était, à la ville aussi bien qu'à la campagne, le sort des divinités qui présidaient aux rues ou aux chemins, et dont il a déjà été question.

La place naturelle des temples était dans les lieux qui appartenaient déjà aux divinités, dans le bois sacré ou dans le téménos où jusque-là ils avaient eu seulement un autel, peut-être aussi une statue. A défaut d'un emplacement ainsi désigné d'avance, on en choisissait un, en ayant égard d'ordinaire aux convenances que nous avons indiquées plus haut, c'est-à-dire qu'il devait généralement être isolé et à l'abri du tumulte qu'enfante le mouvement de la vie profane[2]. Pausanias parlant de Tanagra, en Béotie, dit que tous les temples de cette ville étaient réunis dans un même quartier et séparés des habitations humaines[3]. Telle n'était pas la coutume, mais nulle part les temples n'étaient contigus aux maisons. Ils étaient entourés d'une cour, quelquefois très vaste et fermée d'un mur (ἕρκος, περίβολος), laquelle ne pouvait servir qu'à des

Éphèse, Callimaque dans son hymne à Diane, v. 238, et Denys le Périégète v. 829, à savoir que les Amazones l'avaient placée φηγοῦ ὑπὸ πρέμνῳ ou πρέμνῳ ἐνὶ πτελέης, ne peut évidemment avoir la valeur d'un témoignage historique. Le passage d'Hésiode cité par O. Müller (*Archæol. der Kunst*, § 52, rem. 2) manque de clarté.

1. Voy. les dessins que Bœtticher a joints à son livre *Ueber den Baumcultus*.

2. D'après une inscription d'Halicarnasse de très peu antérieure à l'ère chrétienne et relative au culte d'Artémis Pergæa, qui venait d'être inauguré dans cette ville (*Corpus Inscript. gr.*, nº 2656), la prêtresse a le droit d'établir le temple οὗ ἂν βούληται.

3. Pausanias, l. IX, c. 22, § 2.

usages sacrés. Toutefois, les habitations des prêtres et des hiérodules étaient censées satisfaire à cette condition. On pouvait même, dans les temples consacrés aux divinités de la médecine, loger les malades qui venaient implorer leur secours. Le péribolos n'enfermait pas seulement des bois sacrés; il servait souvent d'enceinte à plusieurs temples, qui n'appartenaient pas toujours aux mêmes dieux. Ainsi le péribolos de Zeus Olympien, à Athènes, mesurait environ quatre stades et contenait, outre le temple de Zeus, un autre temple dédié à Kronos et à Rhéa et un téménos de la Terre, à qui était attribuée aussi l'épithète d'Olympienne[1]. Il y avait, dans le Lénæon d'Athènes, deux temples de Dionysos, et le péribolos de Poseidon, dans l'isthme de Corinthe, aussi bien que celui de Zeus à Olympie, celui d'Apollon à Delphes et d'autres encore, renfermaient plusieurs temples placés sous l'invocation de différents dieux[2].

Le péribolos n'avait en général qu'une entrée. Auprès de la porte étaient placés des vases remplis de l'eau lustrale avec laquelle s'aspergeaient les fidèles (περιῤῥαντήρια, ἀποῤῥαντήρια)[3]; cette opération symbolisait la pureté exigée par le dieu de quiconque voulait franchir son seuil[4]. Des inscriptions rappelaient l'obligation d'avoir les mains pures[5]. On comprend, d'après cela, la nécessité de s'abstenir, une fois la porte franchie, de tout acte pouvant entraîner quelque souillure[6]. Pour la même raison les animaux réputés immondes, et surtout les chiens, particulièrement suspects[7], étaient exclus de plusieurs

1. Pausanias, l. 1, c. 18, § 6 et 7. Sur les surnoms des déesses, voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. II, p. 89.

2. Pausanias, l. I, c. 20, § 2, et l. II, c. 2, § 1. L'inscription d'Anaphé, publiée par Rangabé (*Antiq. hellen.*, n° 820), contient l'autorisation donnée à un particulier de bâtir un temple à Aphrodite, dans le ἱερόν d'Apollon; l'autorisation émane de l'oracle.

3. D'après Servius (*ad Virg. Æn.*, l. IV, v. 200). Urlichs toutefois fait remarquer que cette règle admettait des exceptions.

4. Euripide, *Ion.*, v. 449; Pollux, *Onomast.*, l. I, 8.

5. Lucien, *de Sacrificiis*, c. 13.

6. Sur une question soumise par les Rhodiens à l'oracle de Delphes, relativement à certaines installations nécessaires, et sur la réponse qui leur fut faite (Ῥοδίων χρησμός), voy. Suidas, s. v.; Diogenianus, *Prov.*, cent. VIII, 4, t. I, p. 305, ed. Leutsch; cf. t. II, p. 634.

7. C'est ce rapprochement qu'Hermès cherche à détourner, dans la fable

enceintes consacrées; cette prohibition toutefois n'était pas appliquée partout avec la même rigueur. La naissance et la mort étaient aussi, pour les lieux témoins de ces événements, une cause d'impureté ; aussi la loi exigeait, en plusieurs pays, que les femmes dont la délivrance approchait, les vieillards et les malades dont la fin était imminente, fussent éloignés des περίβολοι où pouvaient habiter des prêtres, des serviteurs du temple ou des malades [1] ; mais sur ce point encore, il y avait des accommodements. On se contentait, en cas semblables, de purifier les lieux souillés, à l'aide de lustrations accomplies selon les rites traditionnels dont il sera question plus loin.

Les temples eux-mêmes, si différents qu'ils fussent de forme et de grandeur, avaient tous ce caractère commun qu'ils n'étaient pas construits au ras du sol, mais sur un soubassement qui les élevait au-dessus des habitations humaines. Ce soubassement formait une terrasse divisée en gradins. Chaque gradin étant trop haut pour être franchi commodément, on avait en certains endroits, surtout auprès de l'entrée, pratiqué des brèches remplies par des marches plus basses. Il était de tradition que le nombre des degrés fût impair, afin que l'on pût commencer et finir l'ascension du pied droit [2]. La partie essentielle du temple était l'espace fermé, dans lequel était conservée l'image de la divinité ou ce qui en tenait lieu: elle s'appelait ναός ou σηκός, en latin *cella*, et formait, pour ainsi dire, le noyau autour duquel se groupaient les autres parties: elle recevait la lumière par la porte, quelquefois aussi cependant par une ouverture pratiquée dans le toit. Il y avait encore des temples dont la partie centrale était découverte, et qui,

48 de Babrius. Canis *immundus* dit Horace (ép. I, 2, v. 26). Philochorus, *fr.* 146 (t. I, p. 408 des *Fragm. hist.* de Müller, ed. Didot), fait une remarque analogue au sujet du Parthénon ; cf. Plutarque, *Quæst. rom.*, n° 111, où les choses sont présentées un peu autrement. Les chiens ne pouvaient pas non plus entrer dans l'île de Délos, ce que le scholiaste d'Ovide (*ad Ibin*, v. 480) explique par des raisons mythologiques empruntées à Callimaque. Un passage de Pausanias (l. VII, c. 27, § 10) prouve cependant que les chiens n'étaient pas toujours et partout exclus des enceintes sacrées.

1. Pausanias, l. II, c. 27, § 1 ; voy. aussi le récit de la mort de Démosthène, dans la *Vie* de cet orateur par Plutarque, c. 29.

2. Vitruve, l. III, c. 3 ; voy. aussi Bœtticher, *Tektonik*, t. I, p. 125.

pour cette raison, s'appelaient ὕπαιθροι[1] ; mais cette disposition n'appartenait guère qu'aux ναοί occupant un espace considérable, qui n'auraient pu recevoir assez de lumière par la porte. Au fond, faisant face à l'entrée, se dressait sur un piédestal (βάθρον) la statue du dieu ; quelquefois aussi elle était placée dans une petite chapelle isolée de toute part (ναΐσκος). Il est possible qu'en certaines occasions on plaçât des barrières pour tenir la foule à distance, mais cette précaution n'était pas habituelle, non plus que celle de cacher l'image sous des voiles (παραπετάσματα) qui ne devaient être écartés que lorsque les prêtres se mettaient en communication avec la divinité par des prières et des offrandes[2]. Devant la statue était un autel destiné aux sacrifices sans immolation. Dans les temples plus spacieux, la cella pouvait contenir un grand nombre d'ex-voto de différente nature (ἀναθήματα). Quelquefois aussi une galerie soutenue par des colonnes et courant tout le long du bâtiment servait à ces expositions[3]. La porte à deux battants, et le plus souvent ornée de sculptures, s'ouvrait toujours en dehors, contrairement à l'usage adopté pour les habitations domestiques[4].

Au naos se rattachaient différentes parties accessoires en plus ou moins grand nombre : il y avait d'ordinaire un portique, πρόναος, formé par le prolongement des murs latéraux, et ouvert sur la partie antérieure. Le toit était soutenu par deux piliers, entre lesquels on apercevait la porte d'entrée et qui en laissaient l'accès libre. Cependant le pronaos, qui recevait aussi des offrandes et tous les objets qui n'auraient pas été placés convenablement dans le naos, pouvait être, si on le jugeait nécessaire, fermé par des grilles scellées dans les intervalles des colonnes. Lorsque les bâtiments se trouvaient insuffisants, on construisait aussi à l'extrémité opposée du naos une dépendance connue sous le nom d'opisthodome

1. Vitruve, l. III, c. 1 ; voy. aussi Hermann, *die Hypæthraltempeln de, Alterth.*, Gœttingen, 1844.
2. Voy. Bœtticher, *Tektonik*, t. I, p. 250 et 287, et t. II, p. 5 ; cf. Hermann, *ibid.*, p. 32.
3. Voy. Bœtticher, *ibid.*, t. II, p. 11.
4. Voy. Bœtticher, *ibid.*, t. II, p. 84, et en ce qui concerne les habitations privées, Becker, *Chariklès*, t. II, p. 108.

qui faisait pendant au pronaos et servait ordinairement à renfermer l'argent et les objets précieux, auquel cas elle était close, non comme le naos, par des colonnes et par des grilles, mais par un mur et une serrure de sûreté. L'opisthodome, aussi bien que le pronaos, pouvait être agrandi à l'aide d'un péristyle. Si le pronaos était prolongé en avant, le temple était appelé πρόστυλος; si le travail correspondant avait été fait à l'opisthodome, l'édifice devenait ἀμφιπρόστυλος. Des portiques pouvaient être construits aussi sur les deux côtés du temple ; suivant qu'ils se composaient d'une ou deux rangées de colonnes, le naos était dit περίπτερος ou δίπτερος[1]. Ces annexes ne servaient pas seulement à abriter les fidèles, on y déposait aussi des ex-voto. L'espace compris entre les colonnes et les parois du temple pouvait être utilisé, à l'aide de murs d'une faible élévation et de grilles placées dans les entre-colonnements, pour ménager des chapelles sur les côtés extérieurs du temple[2].

La forme du temple était le plus souvent un rectangle, dont la longueur était double de la largeur. L'angle du toit formait devant et derrière deux frontons (ἀετοί, ἀέτωμα), dont le champ recevait divers ornements, parfois des pièces de sculptures rapportées. Les frises et les métopes des parois latérales étaient décorées de la même manière, et souvent les statues, aussi bien que les murailles, devaient à l'emploi de couleurs appropriées un aspect plus varié et plus saisissant[3]. Les temples ronds, surmontés d'un toit conique, si l'on met à part ceux d'Hestia[4], ne se présentent qu'exceptionnellement. La direction des temples n'était pas invariablement réglée ; le plus souvent toutefois l'entrée était tournée vers l'Orient[5].

1. Sur ce point et sur d'autres détails, dans lesquels il ne serait pas à propos d'entrer ici, il suffit de consulter l'*Archæologie* de O. Müller, § 288.

2. Voy. Bœtticher, *Tektonik*, t. II, p. 76 et 83.

3. Voy. Bursian, dans les *Jahrb. für Philologie*, t. LXXIII, 1856, p. 432.

4. Voy. le savant mémoire de Th. Pyl, *die Griechischen Rundbauten*, Greifsw., 1861, et en particulier les pages 96 et suiv. où sont rapportés les exemples.

5. Plutarque, *Numa*, c. 14 ; Porphyre, *de Antris Nympharum*, p. 251 ; Lucien, *de Domo*, c. 6 ; voy. aussi Welcker, *Gœtterlehre*, t. I., p. 403.

Suivant l'usage général, chaque temple appartenait exclusivement à un seul dieu ; là aussi cependant il y avait des exceptions, et elles ne portaient pas seulement sur les divinités dont les groupes se confondaient dans la vénération des peuples, telles que les Muses, les Charitinnes, les Euménides, les Dioscures[1] ; d'autres encore se trouvaient en état d'indivision, comme Déméter et Cora, la mère et la fille, Kronos et Rhéa, le mari et la femme ; Zeus et Dioné, unis par le même lien, Apollon et Artémis, le frère et la sœur[2]. Zeus Ktésios, le protecteur des fortunes privées, et Déméter Anésidora qui répandait les dons à pleines mains, Apollon et les Muses, Athêna et les Vénérables déesses étaient aussi, en différents lieux, adorés dans un seul et même temple[3]. Enfin, il y avait des temples consacrés à tous les dieux[4]. Les divinités réunies dans un même sanctuaire s'appelaient πάρεδροι, lorsqu'elles faisaient cortège à une divinité supérieure ; σύνναοι, σύνοικοι, ou chez les Béotiens ὁμωχέται, si toutes étaient placées sur un pied d'égalité[5]. Il n'était pas rare qu'un dieu unique eût sa statue et son autel dans le naos proprement dit, et que ses associés fussent relégués dans les chapelles latérales. Il y avait des temples doubles (διπλοῖ), avec deux *cellæ* disposées en sens contraire, l'une par exemple regardant l'orient et l'autre l'occident. Tels étaient un temple d'Arès et d'Aphrodite, dans le voisinage d'Argos, et un autre d'Asclépios et de Léto, avec ses deux enfants, à Mantinée[6].

Hérodote cite le temple de Héra, à Samos, comme le plus grand de tous les temples connus[7] ; il avait trois cent quarante-six pieds de long sur cent quatre-vingt-neuf de large, et

1. Pausanias, l. I, c. 18, § 1 ; l. II, c. 4 ; l. III, c. 14, § 6, c. 17, § 5, et c. 18, § 4 ; l. VII, c. 25, § 4 ; l. IX, c. 27, § 4.
2. Pausanias, l. I, c. 14, § 1, c. 18, § 7, c. 41, § 4 ; l. II, c. 11, § 2 et 6.
3. Pausanias, l. I, c. 31, § 2 ; l. VIII, c. 32. § 1 et 2.
4. Pausanias, l. II, c. 2, § 7, et c. 25, § 5 ; l. III, c. 22, § 6.
5. Thucydide, l. IV, c. 79 ; cf. Arnaldus, *de Diis* Παρέδροις *seu adsessoribus*, Hagæ, 1732.
6. Pausanias, l. II, c. 25, § 1, et l. VIII, c. 9, § 1.
7. Hérodote, l. II, c. 60. — Le plus ancien temple dont Pausanias ait eu connaissance (l. II, c. 31, § 6) était celui d'Apollon Théarios à Trézène ; il passait pour avoir été construit par Pittheus.

avait été vraisemblablement bâti sous le règne de Polycrate[1]. Le temple d'Artémis à Éphèse était cependant plus grand encore, puisqu'il atteignait quatre cent vingt-cinq pieds en longueur et deux cent vingt en largeur; mais il n'était pas achevé, lorsqu'Hérodote écrivait son histoire. Incendié par Erostrate, il fut rétabli dans les mêmes dimensions; il comptait parmi les sept merveilles du monde. Au troisième rang vient le temple de Zeus Olympien à Athènes, long de trois cent cinquante-quatre pieds, sur cent soixante-et-onze. Commencé sous Pisistrate et ses fils, continué par Antiochus Epiphane, ce monument ne fut terminé que sous Adrien. Le Parthénon, bâti par Périclès sur la montagne de Cécrops, avait deux cent vingt-sept pieds de long et cent de large; la partie centrale ou cella mesurait aussi cent pieds de longueur, d'où lui venait le nom d'Hécatompédon[2]. Le temple de Zeus, à Agrigente, avait trois cent quarante pieds de long et soixante pieds de large seulement, sur une hauteur de cent pieds, sans compter le soubassement, mais il ne fut jamais achevé[3]. On comprend que la plupart des temples ne pouvaient atteindre à ces dimensions; beaucoup étaient très petits; on n'avait pas, en effet, besoin d'un espace considérable pour les pratiques du culte. Les temples grecs n'étaient pas, comme les églises chrétiennes, des centres où une foule considérable se réunissait pour prier en commun; ils ne servaient qu'à enfermer dans un asile décent les images des dieux et autres objets à l'usage du culte. Dans les pays mêmes où, aux jours de grandes fêtes, le temple recevait plusieurs milliers de visiteurs, ils se succédaient, et la foule n'était jamais compacte. Les sacrifices solennels et les banquets auxquels le peuple prenait part en commun ne se célébraient pas à l'intérieur des édifices, mais au dehors, à l'endroit où se dressaient les autels destinés aux holocaustes, car on sait qu'il n'y avait dans la cella que des autels de dimensions exiguës et des tables destinées à recevoir les fruits, les gâteaux,

1. Voy. O. Müller, *Archæol.*, § 80, où l'on trouvera aussi la confirmation des détails qui suivent, et § 109.
2. Voy. Bœckh, *Corpus Inscr. gr.*, t. I, p. 177.
3. Diodore, l. XIII, c. 82.

l'encens, tout ce qui servait aux sacrifices où le sang ne devait pas couler. Les temples mystiques, dans lesquels s'accomplissaient les fêtes des mystères, devaient, à la vérité, être assez grands pour contenir une foule considérable, et en effet, il est dit à propos de celui d'Eleusis que la partie intérieure, appelée σηκὸς μυστικός, avait l'étendue d'un théâtre, ce qui suppose nécessairement entre les diverses parties, des proportions différentes de celles que l'on cherchait généralement, puisque le monument d'Éleusis n'avait en tout que deux cent vingt pieds de long sur cent soixante-dix-huit de large et que le σηκός μυστικός formait à peu près un carré de cent soixante-sept pieds [1]. — Les temples plus spacieux, dont il a été question plus haut, n'étaient pas les plus anciens : ils datent d'un temps où il existait déjà des palais pour les princes, et des bâtiments appropriés à tous les usages de la vie. Il était donc naturel de songer à honorer la divinité par des édifices somptueux, non pas seulement en état de suffire aux nécessités du culte, mais qui répondissent à la majesté des immortels. On a prétendu qu'il existait aussi des temples sans statues et sans prêtres, qui n'étaient pas, à proprement parler, les maisons des dieux et qui, servant uniquement à contenir une affluence considérable dans les occasions solennelles, lorsque, par exemple, les prix étaient distribués aux vainqueurs des jeux, restaient fermés le reste du temps, afin de mieux garder les objets précieux, les offrandes ou les deniers publics ; c'est là une question qui aurait besoin d'être examinée plus attentivement qu'elle ne peut l'être ici. Suivant moi, tous les temples appartenaient au culte. Pour ceux mêmes qui, comme le Parthénon, sont appelés par quelques antiquaires temples agonistiques, il est difficile de croire qu'ils n'eussent d'autre destination que de servir à cet usage. Ils renfermaient l'image de la divinité ; donc ils étaient des ναοί, c'est-à-dire des habitations à l'usage des dieux [2], et étaient desservies par des prêtres. Naturellement les anciens temples con-

1. Voy. Preller, dans la *Real-Encyclop.* de Pauly, t. III, p. 89.

2. Il en était ainsi du Parthénon ; voy. Pausanias, l. I, c. 24, § 5, et *Corpus Inscr. gr.*, t. I, p. 177. On lit dans Étienne de Bysance, s. v. θεράπναι : ναὸς σημαίνει τὴν οἰκίαν, ἔνθα θεοὶ θεραπεύονται.

tinuèrent d'être affectés aux anciens cultes, et les services traditionnels y demeurèrent en honneur, mais même dans les monuments plus récents et plus somptueux, les fidèles pouvaient faire acte de piété. Si quelques-uns n'étaient ouverts que dans des circonstances déterminées [1], ils avaient cela de commun avec les anciens temples, que personne ne songe à exclure du nombre de ceux qui étaient consacrés au culte [2]. — Aussi bien que les dieux, les héros, ou au moins plusieurs d'entre eux, avaient leurs temples, ἡρῷα ou σηκοί ; c'étaient pour la plupart des chapelles funéraires élevées sur leurs tombeaux ; mais alors même que les tombeaux n'existaient pas, on leur bâtissait des chapelles. Pandion, par exemple, avait un Herôon à Mégare, bien qu'il eût été enseveli, disait-on, sous un rocher situé au bord de la mer [3].

Dans plusieurs temples, il y avait, outre la cella, un réduit sacro-saint appelé adyton ou mégaron, dans lequel n'avaient accès que les prêtres, et seulement à des jours fixés [4], quelquefois aussi, la cella elle-même était un adyton, comme dans le temple d'Ægion, en Achaïe, où la prêtresse seule avait le droit de comtempler l'image de Héra, et dans celui d'Aphrodite, à Corinthe, où l'on ne pouvait envisager la statue et adorer la déesse qu'en demeurant sur le seuil [5]. Ces adyta étaient quelquefois des caveaux : il en était ainsi du péribolos de Poseidon, dans l'isthme de Corinthe, où étaient ensevelis

1. Plaute fait allusion à cette particularité, dans sa comédie des *Bacchis*, a. IV, sc. 8, v. 49 : « Illa autem in arcem abiit ædem visere Minervæ ; nunc aperta est. » C'est bien du Parthénon qu'il est question dans ce passage. L'existence d'un personnel sacerdotal affecté au culte d'Athêna Parthénos est attesté par les inscriptions ; voy. par exemple Rangabé, *Antiq. hellen.*, t. II, n° 1014, et E. Petersen, dans l'*Archæol. Zeitung* de Gerhard, p. 150.

2. Au sujet du débat soulevé, il y a longtemps déjà, par une dissertation de Bœtticher, insérée dans la *Zeitschrift f. das Bauwesen* de Erbkam, 1852, on peut consulter les écrits en différents sens de Stark (*Philologus*, t. XVI, p. 86), de Wachsmuth (*Denkmæler und Forsch.* de Gerhard, 1860, n° 141, p. 108) de Bursian (*Philol.* t. XIV, p. 84), d'Ussing (*Griech. Reisen und Studien*), et de Bœtticher (*Philol.*, t. XVII, p. 385, et t. XVIII, p. 385.)

3. Pollux, *Onomast.*, l. I, 6 ; Eustathe, *ad Od.*, l. IX, v. 219 ; Pausanias, l. I, c. 41, § 6 ; voy. aussi Ross, *das Theseion*, p. 30 et 36.

4. Sur l'expression κινεῖν τὰ μέγαρα répondant au latin *movere sacra*, voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 380.

5. Pausanias, l. VII, c. 23, § 7, et l. II, c. 10, § 4.

Palæmon et Mélicerte. Il y avait aussi dans le temple d'Athêna à Pellène, un adyton souterrain[1]. Ces caveaux s'appelaient spécialement Megara[2], bien que ce nom puisse aussi s'appliquer d'une manière plus générale aux cellæ, surtout à celles qui n'étaient accessibles qu'aux prêtres et aux initiés[3].

Il y avait aussi des temples fermés de toute part[4], qui ne s'ouvraient qu'en certaines occasions, non pas même à tous ceux qui auraient voulu adorer le dieu, mais seulement aux prêtres et aux personnes dont l'assistance pouvait être nécessaire à l'accomplissement de certaines pratiques religieuses. Tels étaient le plus ancien temple de Dionysos, dans le Lénæon d'Athènes[5], celui d'Athêna Polias ou Poliatis à Tegée, celui de Hadès à Élis et d'autres encore[6]. De même le temple d'Eurynome, à Phigalie, chez les Arcadiens, n'était ouvert qu'une fois par an, mais alors des sacrifices étaient offerts à la déesse au nom des particuliers, aussi bien qu'au nom de l'État[7].

D'autres lieux saints, bosquets ou enceintes consacrées, dont plusieurs contenaient, en guise de temples, de simples autels, restaient fermés à tout le monde, ou du moins à tout ce qui n'était pas prêtres ou préposés au culte. On cite en particulier une grotte de Rhéa, près de Méthydrion, en Arcadie, un bois appartenant à Artémis Soteira près de Pellène, un autre consacré à Déméter et à Cora près de Mégalopolis, dans le péribole des Grandes déesses, et le téménos de Zeus sur le Lycée[8]. Pourquoi ces sanctuaires étaient-ils à ce point inaccessibles, tandis que d'autres étaient ouverts à tout venant? Nous serions embarrassés d'en donner le motif, les anciens eux-mêmes ne savaient trop que répondre à cette

1. Pausanias, l. II, c. 2, § 1, et l. VII, c 27, § 1.
2. Porphyre, *de Antris Nymph.*, c. 6; Eustathe, *ad Od.*, I, p. 1387, 18; voy. aussi Lobeck, *Aglaoph.*, p 831; Welcker, *Gœtterl.*, t. I, p. 361.
3. Pausanias, l. I, c. 39, § 5; l. III, c. 25, § 9; l. IV, c. 31, § 9; l. VIII, c. 6, § 5, et c. 37, § 8. Cf. Schweighauser, *Lexicon Herodot.*, s. v.
4. ἱερὰ βεβαίως κλειστά (Thucydide, l. II, c. 17.)
5. *Disc. c. Neæra*, p. 1371.
6. Pausanias, l. VIII, c. 47, § 5; l. VI, c. 20, § 2, et c. 25, § 3; l. IX, c. 25, § 3, et c. 16, § 6; l. X, c. 35, § 7.
7. Pausanias, l. VIII, c. 41, § 4.
8. Pausanias, l. VIII, c. 36, § 3; l. VII, c. 27, § 3; l. VIII, c. 31, § 5, et c. 38, § 6.

question. Ce que nous trouvons de mieux à dire, c'est qu'un sentiment naturel à tous les hommes les porte à protéger les objets qui ont le plus droit à leur vénération contre les regards et le contact de la foule. En même temps que c'est pour eux un besoin de s'approcher le plus souvent possible de la divinité, un sentiment de pudeur les retient à distance des choses divines. Ainsi s'explique, en général, comment il y avait des sanctuaires et des cultes publics à la portée de tous, et d'autres dont l'accès était interdit. Quelques sanctuaires aussi pouvaient être tenus cachés, parce qu'ils renfermaient des objets précieux, ou parce que le culte avait trait à des choses dont la superstition faisait dépendre le salut ou la ruine de l'État. Dans l'un ou l'autre cas, il importait de les défendre contre les soustractions ou les profanations [1]. Une autre considération mérite de trouver place ici : les anciens cultes étouffés ou opprimés avaient pu ne conserver qu'un petit nombre d'adhérents, ce qui leur avait donné le caractère d'une religion inabordable et pleine de mystères. Mais, comme nous l'avons déjà dit, nous ne sommes pas en mesure de répondre en détail à ces questions. — Des raisons locales ou accidentelles, d'autres fondées sur la nature même des religions faisaient refuser à telle ou telle classe de gens l'entrée de certains sanctuaires, soit en tout temps, soit seulement à l'occasion de quelques pratiques religieuses [2]. A Chéronée, dans la patrie de Plutarque, Leucothée avait un temple où aucun esclave de l'un ou l'autre sexe, aucun Étolien ni aucune Étolienne ne pouvait entrer; la légende donnait de cette singularité une explication que nous n'avons pas à examiner ici [3]. Il est facile de comprendre, au contraire, les défenses faites aux Doriens de pénétrer dans le Parthénon et aux étrangers de sacrifier dans le temple argien de Héra [4]. Partout les sanctuaires des dieux, protecteurs de la Cité, étaient interdits aux étrangers, qui se

1. Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 279.
2. Il n'était permis à personne d'entrer dans le sanctuaire de la mère des dieux à Athènes, après avoir mangé de l'ail; voy. Athénée, l. X, c. 19, p. 422.
3. Plutarque, *Quæst. rom.*, n° 16.
4. Hérodote, l. V, c. 72, et 81.

trouvaient, vis-à-vis des nationaux, dans le même rapport que les hérétiques à côté des orthodoxes. Mais quel motif pouvait-on avoir à Tanagra d'interdire aux femmes l'entrée de l'Hérôon et du bois sacré consacrés au héros Eunostos? On ne pouvait non plus citer à l'appui de ce fait qu'une légende[1]. Plus bizarre encore était la prétention des Rhodiens d'interdire aux hérauts l'entrée dans le sanctuaire d'Okridion, et celle des Ténédiens qui consignaient les joueurs de flûte à la porte de l'Hérôon de Tennès[2]; les légendes se chargaient cependant aussi de les expliquer. A Érythrée, en Ionie, il y avait un temple d'Héraklès, dont l'accès était permis aux seules femmes d'origine thrace, à l'exclusion même des femmes indigènes, parce que, disait-on, les premières avaient sacrifié leur chevelure à l'intérêt public, et que les autres s'y étaient refusées[3]. Il existait à Brysæ, en Laconie, un temple de Dionysos, dont la partie intérieure ne pouvait être vue que par des femmes qui venaient y accomplir des pratiques secrètes. C'était l'opposé dans la ville de Géronthræ, située également en Laconie : les hommes seuls pouvaient fouler le bois sacré, durant la fête annuelle que l'on y célébrait en l'honneur d'Arès[4]. Le premier et le second jour de la fête que les habitants de Pellène offraient à Déméter Mysia, les deux sexes se confondaient dans le sanctuaire; mais le troisième, tout ce qui appartenait à l'espèce masculine, même les chiens, était exclu impitoyablement[5]. Dans l'île de Cypre, près de Karpasia, était un temple d'Aphrodite Akraia dont les femmes ne pouvaient approcher[6]. A Catane, en Sicile, au contraire, il existait une statue de Déméter que les hommes n'avaient jamais envisagée; les femmes seules pouvaient franchir le seuil du temple qui la renfermait et y accomplir le saint ministère[7]. Nous aurons plus tard l'occasion de parler des

1. Plutarque, *Quæst. gr.*, n° 40.
2. Plutarque, *ibid.*, n° 27 et 28.
3. Pausanias, l. VII, c. 5, § 4.
4. Pausanias, l. III, c. 20, § 5, et c. 22, § 5.
5. Pausanias, l. VII, c. 27, § 4.
6. Strabon, l. XIV, p. 682.
7. Cicéron, *in Verrem*, l. IV, c. 45.

Thesmophories, célébrées également en l'honneur de Déméter, et auxquelles les femmes seules prenaient part.

Enfin certains temples étaient considérés surtout comme des asiles, parce qu'ils offraient plus particulièrement un refuge aux coupables poursuivis par les lois. Dans le sens général du mot, tous les sanctuaires sont ἄσυλοι, c'est-à-dire inviolables. Détourner ou profaner ce qui a été donné aux dieux en propriété ou placé sous leur garde était partout réputé un crime, et ainsi s'explique le soin que prenaient, non seulement les magistrats, mais les simples particuliers, de déposer dans les temples les deniers publics ou les objets précieux, parce qu'on les y croyait plus en sureté que partout ailleurs[1]. Pour les mêmes raisons, tous les malheureux qui venaient se réfugier en suppliants dans un temple, au pied d'un autel ou de la statue d'un dieu, étaient inviolables, en ce sens du moins que quiconque aurait tenté de les en arracher eût été convaincu d'attentat à la majesté divine. L'esclave qui se dérobait aux mauvais traitements de son maître, l'ennemi vaincu qui s'efforçait d'échapper aux conséquences de sa défaite, l'accusé, le condamné même, du moment qu'ils avaient atteint le temple ou l'autel du dieu, étaient placés sous sa protection[2]. Mais comment s'exerçait cette protection? jusqu'où s'étendait-elle? Là-dessus les coutumes différaient. Dans certains sanctuaires, le droit d'asile était absolu, sans acception de personnes; quiconque s'y était réfugié était à l'abri des poursuites dans toute l'étendue de leur circonscription, et cette circonscription comprenait généralement un espace considérable, dépendant du péribolos[3]. Le fugitif qui se présentait en suppliant pouvait y rester tant qu'il lui plaisait et que duraient ses moyens d'existence; c'étaient les asiles proprement dits[4]. A cette classe appartenait le sanctuaire

1. Voy. Schœmann, *Antiq. gr.*, t. I, p. 335 et 618; cf. Plutarque, *Lysandre*, c. 18; Diogène Laërte, l. II, c. 51; les commentaires sur Cornélius Népos (*Hannibal*, c. 9): Plaute, *les Bacchis*, a. II, sc. 3. v. 78.

2. Plutarque, *de Superstitione*, c. 4.

3. Quelquefois même elle s'étendait au delà, ainsi que cela résulte du témoignage de Strabon sur le droit d'asile dans le temple d'Artémis à Ephèse (l. XIV, p. 641.)

4. On lit dans Servius (*ad Æn.*, l. II, v. 761), à propos des asiles pro-

d'Athêna Aléa, chez les Tégéates, où se réfugia le roi Pausanias II, afin d'échapper au jugement dont il était menacé pour sa conduite au combat d'Haliarte, et où il acheva sa vie. Déjà, son père, Pleistonax, frappé d'une amende qui sans doute aurait entraîné un emprisonnement perpétuel, avait cherché un refuge dans le temple de Zeus Lycéen [1], et y avait vécu plusieurs années, jusqu'au moment où il obtint remise de sa peine et fut rétabli sur son trône [2]. On raconte, à propos du sanctuaire de Ganymède (ou Hébé), à Phliunte, que tous les suppliants y trouvaient un asile sûr, qu'on y faisait tomber les chaînes et qu'on les suspendait comme des ex-voto aux arbres du bois sacré [3]. Le temple de Poseidon, dans l'île de Calaurie, était aussi un asile privilégié [4]. On ne saurait dire sûrement si le sanctuaire du même dieu, sur le promontoire de Ténare, celui d'Amphiaraüs, près d'Oropos, et le temple d'Athêna Chalkioikos devaient être rangés dans la même classe [5], mais il est certain qu'il y en avait un grand nombre de semblables en Asie, surtout du temps des empereurs, à telle enseigne que, sous Tibère, il fut question au Sénat de limiter leurs préroga-

prement dits : « Hoc non est in omnibus templis nisi quibus consecrationis lege concessum est. » Voy. aussi Jaenisch, *de Græc. asylis*, Gœttingue, 1868.

1. Plutarque, *Lysandre*, c. 30 ; Pausanias, l. III, c. 5, § 6.
2. Voy. Schœmann, *Antiq. gr.*, t. I, p. 293.
3. Pausanias, l. II, c. 13, § 3.
4. Strabon, l. VIII, p. 374.
5. Tout ce que nous savons en ce qui concerne Ténare, c'est que les hilotes réfugiées dans l'enceinte consacrée, dans la troisième guerre de Messénie, en furent violemment arrachés et mis à mort par les Spartiates ; voy. Thucydide, l. I, c. 128 ; Pausanias, l. VII, c. 25, § 1 ; Ælien, *Var. histor.*, l. VI, c. 7. On considéra le tremblement de terre qui suivit peu après comme une punition de ce sacrilège ; mais les Spartiates auraient été coupables d'impiété, alors même que le sanctuaire n'eut pas été, à proprement parler, un lieu d'asile. Polybe dit, il est vrai, à propos du temple d'Athêna Chalkioikos (l. IV, c. 35, § 3) : πᾶσι τοῖς καταφυγοῦσι τὴν ἀσφάλειαν παρεσκεύαζε τὸ ἱερόν, κἂν θανάτου τις ᾖ κατακεκριμένος. Il se peut donc que ce temple ait été au nombre des asiles privilégiés, bien que les histoires qui traitent de Pausanias et d'Agis III ne contiennent à cet égard aucun témoignage convaincant. Voy. sur le sanctuaire d'Amphiaraüs, Diogène Laërte, l. II, § 142 ; sur celui de Délium, Tite-Live, l. XXXV, c. 51 ; sur le temple d'Artémis à Lousoi, en Arcadie, Polybe, l. IV, c. 18 ; sur celui de Déméter et de Cora à Hermione, Zénobius, *Prov.*, cent. II, 22.

tives. D'après le récit qui nous a été conservé de cette motion[1] on voit que le droit d'asile avait été octroyé à certains sanctuaires par un décret des Amphictyons, tandis que d'autres en étaient investis par la faveur des princes ou des proconsuls romains. Quelques-uns aussi faisaient remonter leurs privilèges à un temps immémorial et se prévalaient de fondations divines.

Les asiles privilégiés offraient donc aux suppliants, dès qu'ils en avaient franchi le seuil, une sécurité complète, dans les limites de leur domaine. Toute trahison, tout enlèvement étaient considérés comme des attentats contre la divinité, et non seulement les prêtres, mais les corps constitués établis dans le voisinage défendaient ardemment ces prérogatives, d'où résultaient pour eux plusieurs avantages. Dans une autre classe de sanctuaires, la protection accordée aux fugitifs ne s'exerçait pas d'une manière aussi absolue. Le principe général que le suppliant était inviolable, rentrait dans le droit non écrit, et était, par conséquent, susceptible d'interprétations diverses. Nous savons que chez les Athéniens le temple de Thésée en particulier servait de refuge aux esclaves et qu'une fois à l'abri, ils pouvaient demander à changer de maîtres[2]. Il va de soi que les réclamations n'avaient de suite qu'autant que les plaintes étaient fondées, et que dans le cas contraire, les esclaves devaient retourner d'où ils venaient[3]. Le fait d'arracher à l'autel un criminel condamné d'après une procédure régulière et de l'envoyer subir sa peine[4] n'entraînait pas nécessairement l'idée de sacrilège. Si l'on ne se décidait pas à employer la violence, on pouvait au moins empêcher l'évasion du coupable, jusqu'au moment où la privation des choses nécessaires le forçait à se livrer lui-même[5].

1. Tacite, *Annales*, l. III, c. 60 et suiv., l. IV, c. 14.
2. Voy. Schœmann et Meier, *der attische Process*, p. 403 et suiv.
3. Voy., dans l'inscription mystique d'Andania, § 15 (*Abhandl. der Gœtting. Gesellsschaft der Wissensch.*, t. VIII), la disposition portant que les prêtres doivent examiner le cas d'un esclave réfugié dans le sanctuaire et le livrer à son maître, si les torts sont de son côté.
4. Voy. surtout le disc. de Lycurgue *c. Léocrate*, § 93, et Diodore, l. VIII, c. 29.
5. C'est ce que firent les Spartiates avec Pausanias; voy. Thucydide, l. IV,

Lorsque des prisonniers de guerre se réfugiaient dans les temples, un sentiment de piété disposait parfois à leur accorder la vie sauve, comme fit Agésilas, quand, après le combat de Coronée, un certain nombre d'entre les vaincus cherchèrent un asyle dans le sanctuaire d'Athêna Itonia. Bien que gravement blessé, il commanda qu'on les laissât aller sans les maltraiter et leur donna même un détachement de cavalerie pour escorte [1]. Mais, par cela même que les historiens félicitent ce prince de son humanité, on peut en conclure que cet adoucissement n'avait pas passé dans les mœurs. Des exemples bien connus prouvent, au contraire, que la violence des passions étouffa trop souvent le respect dû aux sanctuaires, surtout dans les guerres civiles et au milieu des luttes des partis. Il suffit de rappeler les flots de sang que fit couler l'entreprise de Cylon, et les massacres de Corcyre racontés par Thucydide [2].

c. 134. Dans la *Mostellaria* de Plaute (acte V, sc. 1, v. 65), un individu attaché à la poursuite d'un autre qui s'est réfugié auprès d'un autel le menace de mettre le feu, pour le forcer à sortir de son gîte ; cf. le *Rudens*, acte III, sc. 4, v. 62. On peut consulter aussi Euripide (*Ion*, v. 1255 et suiv., 1312 et suiv., 1401 et suiv.

1. Xénophon, *Hellenica*, l. IV, c. 3, § 20, et *Agésilas*, c. 11, § 1 ; Plutarque, *Agésilas*, c. 19.

2. Thucydide, l. III, c. 81. Voy. aussi, dans Hérodote, l. VI, c. 91, le récit d'un sacrilège commis à Ægine.

# CHAPITRE CINQUIÈME

## LES OFFRANDES

Les images des dieux étaient, comme on l'a vu plus haut, appelées ἀγάλματα, non en raison de leur beauté, car les plus anciennes et les plus vénérées étaient précisément celles qui pouvaient le moins prétendre à cet avantage, mais parce qu'on croyait honorer les dieux et leur être agréables en consacrant dans les temples leurs simulacres, si imparfaits qu'ils fussent, et en les ornant du mieux que l'on pouvait. La même expression servait aussi à désigner, dans l'ancien langage, tous les objets qui concouraient à l'ornement des temples et au culte des dieux [1]. Plus tard le mot d'ἀναθήματα se trouve substitué à celui d'ἀγάλματα. Il n'y avait guère de temple en Grèce que la piété des fidèles n'eût enrichi d'offrandes plus ou moins précieuses [2]; plus le sanctuaire était en crédit, plus elles abondaient. C'est ainsi que le temple de Zeus, à Olympie, et celui d'Apollon à Delphes en recevaient, de toutes les parties de la Grèce, plus que le temple et ses dépendances immédiates n'en pouvaient contenir, et que les différents états élevaient dans le péribolos des bâtiments appelés θήσαυροι, pour y accumuler leurs présents [3]. Les ex-voto offerts aux dieux étaient de nature très variée, suivant la condition du donateur, la piété qui l'animait, les circonstances qui avaient provoqué ses libéralités [4]. On estimait que le denier de la veuve n'était

1. Homère, *Odyssée*, l. III, v. 274 ; l. VIII, v. 509, et l. XII, v. 347.
2. Il n'était pas rare non plus que l'on fit des dispositions testamentaires en faveur des dieux ; voy. les Notes de Schœmann sur Isée, p. 273 et 274.
3. Hérodote, l. I, c. 14 et 51 ; l. III, c. 57, et l. IV, c. 162 ; Pausanias, l. VI, c. 19, § 1, et l. X, c. 11, § 1.
4. Voy. Curtius, dans les *Nachrichten von der Kœnigl. Gesellschaft der Wissenschaften*, 1861, n° 21.

pas moins bien venu de la divinité que les objets précieux dont les riches paraient son sanctuaire, et il était rare qu'une offrande fût repoussée[1]. Les plus humbles croyaient pouvoir consacrer aux dieux même les instruments de travail dont ils se servaient journellement, même les vêtements qu'ils avaient portés. C'est ce dont l'*Anthologie* nous fournit de nombreux témoignages : un musicien offre sa cithare ou sa flûte, un peintre son pinceau, un laboureur sa charrue, un pêcheur ses filets, un soldat ses armes, une desservante d'Aphrodite son miroir. Bien que ces épigrammes ne soient que des jeux poétiques, elles prouvent du moins que les dédicaces de ce genre n'étaient pas en dehors des usages[2]. Les initiés aux mystères attachaient une sorte de bénédiction aux vêtements qu'ils portaient lors de la cérémonie; aussi les conservaient-ils le plus longtemps possible et, lorsqu'ils étaient forcés de les quitter, en faisaient-ils don à quelque dieu[3]. Dans plusieurs pays, les jeunes filles avaient coutume de consacrer leur ceinture virginale, à l'occasion de leur mariage; à Trézène, par exemple, c'était Athêna Apaturia qui recevait cet hommage[4]; ailleurs, c'était Artémis[5]. Les sacrifices de chevelures étaient une coutume fort répandue; les garçons, au moment où ils parvenaient à l'âge d'hommes, s'y soumettaient aussi, en l'honneur surtout des divinités fluviales, des nymphes protectrices de la jeunesse, et d'Apollon[6]. Il était également d'usage, parmi les malades, d'offrir leur chevelure aux dieux

1. Le second *Phalaris* dans lequel Lucien a traité ce cas hypothétique n'est, il est vrai, qu'un jeu d'esprit, mais l'Église a eu de tout temps un bon estomac, capable de digérer même le bien mal acquis.

2. Voy. Hemsterhuys, dans ses notes sur Lucien (*Timon*, c. 42); cf. *Corpus Inscript. græc.*, n° 155, et p. 247; Rangabé, *Antiquit. hellen.*, p. 532.

3. Aristophane, *Plutus*, v. 846; voy. aussi les *Scholies* sur ce passage.

4. Pausanias, l. II, c. 33, § 1.

5. Voy. Suidas, s. v. λυσίζωνος. On consacrait aussi à Artémis Brauronia les vêtements des femmes mortes en couches; voy. Euripide, *Iphigénie à Tauris*, v. 1466. Voy. aussi, au sujet d'Artémis Chitoné, le Scholiaste de Callimaque (*Hymne à Jupiter*, v. 77); cf. Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 575. Nous savons par Hippocrate (*de Virginum morbis*, t. II, p. 357, ed. Van der Linden) que les vêtements de jeunes filles malades furent, sur les conseils des devins, consacrés à Artémis.

6. Voy. Wernsdorf, dans ses notes sur Himérius, p. 777; Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 576; Wieseler, dans le *Philologus*, 1854, fasc. 4.

qui les avaient guéris : à Titane, près de Sicyone, la statue d'Hygie était tellement couverte de cheveux et de bandelettes que l'on n'en pouvait rien entrevoir [1]. Le choix de ces offrandes s'explique sans doute par le sentiment sous l'impulsion duquel aujourd'hui encore, on donne souvent une boucle de cheveux en souvenir. Les cheveux sont une partie de nous-mêmes; en les abandonnant, on abandonne quelque chose de soi. On voyait aussi, dans les temples des divinités médicales, des représentations de membres guéris par leur intervention : ils étaient figurés, tantôt en un métal précieux, tantôt en une matière plus commune; des inscriptions faisaient connaître les noms des donateurs [2]. Parmi les anathêmata déposés dans le temple de Delphes, on cite un squelette en bronze, qui passait pour un présent d'Hippocrate; c'était, disait-on, un témoignage de reconnaissance envers le dieu auquel il attribuait le succès de ses études ostéologiques [3]. Les historiens mentionnent souvent aussi, parmi les anathêmata, divers objets servant au culte, tels que des patères, des coupes, des vases à brûler les parfums, des lampes, des tables, des trépieds, ou bien des vêtements et des bijoux destinés à parer le dieu, des tissus, des colliers, des bracelets, des pendants d'oreilles, des agrafes [4], enfin des œuvres d'art qui concouraient à l'ornement de l'édifice ou de ses dépendances, à savoir, des statues ou des peintures représentant des dieux, des héros ou de simples mortels [5]. Dans ce dernier cas, les tableaux retraçaient quelquefois des épisodes empruntés à la vie du personnage qui avait eu à se féliciter de la protection divine [6]. Les offrandes les plus considérables émanaient

1. Pausanias, l. II, c. 11, § 6 ; cf. Keil, *Analecta epigraph.*, p. 150.
2. *Corpus Inscript. græc.*, n° 1570 *b*.
3. Pausanias, l. X, c. 2, § 6.
4. Hérodote, l. V, c. 88; Pollux, l. I c. 28; *Corpus Inscript. græc.*, n° 155.
5. Voy. Letronne, dans les *Annali dell' Instit. di correspondenzia archeol.*, t. VI, p. 213 ; Franz, dans le *Corpus Inscript. græc.*, t. III, p. 331 ; Keil, *Inscript. Boeot.* p. 87, et dans le *Philologus*, t. XIX, p. 608.
6. Cicéron, *de Natura Deorum*, l. III, c. 37 ; cf. les annotateurs d'Horace, (*Sat.* l. II, 1, v. 33). Des inscriptions athéniennes témoignent que souvent aussi des accusés croyaient devoir, après leur acquittement exprimer leur

des états ou des princes, elles étaient l'accomplissement d'un vœu, un témoignage de gratitude envers la divinité ou un moyen de s'assurer ses faveurs. C'est ainsi que Crésus, bien qu'étranger à la Grèce, fit transporter au temple de Delphes et ailleurs [1] une quantité d'objets précieux et d'œuvres d'art. On avait aussi la coutume, après une bataille gagnée, de consacrer une partie du butin, des armes par exemple [2]. Si quelque autre trophée ne se prêtait pas à être exposé dans le sanctuaire, on en versait le prix, ou bien on le remplaçait par une offrande de même valeur. Après la bataille de Platée, les Grecs envoyèrent à Delphes un trépied d'or, reposant sur un dragon en bronze à trois têtes, et à Olympie une statue de Zeus en même métal, haute de dix coudées [3]. De même, après Salamine, on déposa, dans le sanctuaire de Delphes, comme prémices du butin, une statue de douze coudées, portant dans la main la proue d'un navire. L'offrande comprenait en outre trois trières phéniciennes : l'une pour l'isthme de Corinthe, la seconde pour le cap Sunion, la troisième pour l'île même de Salamine, en l'honneur d'Ajax [4]. Le roi Hiéron, de Syracuse, lorsqu'il défit les Tyrrhéniens à Cume, préleva pour en faire don à Olympie, une partie des dépouilles, dont il existe encore un casque avec une inscription, que l'on peut voir au Musée britannique [5]. La statue colossale en bronze d'Athêna Promachos et le char de même métal placé aussi sur l'Acropole représentaient la dîme du butin fait à Marathon et de celui que les Athéniens avaient enlevé aux Béotiens et

reconnaissance à la déesse par des offrandes ; voy. Rangabé, *Antiq. hellen.*, n° 881, 882 et 2340.

1. Hérodote, l. I, c. 50 et suiv. et 92 ; l. V, c. 36, et l. VIII, c. 35.

2. Seuls les Spartiates s'abstenaient de déposer dans les temples les dépouilles des ennemis. Interrogé à ce sujet, le roi Cléomène répondit : ὅτι ἀπὸ τῶν δειλῶν ἐστί ; voy. Plutarque, *Apophthegmata lacon.* s. v. Cleomenes Anaxandr. fil., n° 18.

3. Hérodote, l. IX, c. 81 ; Pausanias, l. X, c. 13, § 5. Au sujet du dragon qui servait de support au trépied et qui existe encore à Constantinople, voy. *Nachrichten v. d. Kœnigl. Gesellschaft der Wissensch.* 1861, n° 21, où Curtius en conteste l'authenticité sans motifs suffisants, et Frick, *Iahrb. für Philol.*, suppl. III, p. 485, et t. LXXXV, fasc. 7.

4. Hérodote, l. VIII, c. 121 et 122.

5. *Corpus Inscript. græc.*, n° 16 :

aux Chalcidiens[1]. Dans le trésor du Parthénon, se trouvaient des gerbes en or ou dorées, substituées aux moissons dont la piété des fidèles avait consacré aux dieux la dixième partie[2]. Des épis d'or ou des *étés* d'or, comme on les appelait (χρυσᾶ θέρη) avaient été offerts également à Delphes par différents états[3]. A la suite d'une pêche miraculeuse, les Corcyréens avaient envoyé dans le même temple un taureau de bronze[4]. Les vainqueurs dans les fêtes solennelles se faisaient scrupule de conserver les couronnes qui leur étaient décernées et avaient coutume de les déposer dans les sanctuaires[5]. Chez les Athéniens, les trépieds obtenus dans les mêmes circonstances servaient à orner le temple du dieu dont on célébrait la fête[6]. C'est à l'abondance de ces offrandes, trop nombreuses pour trouver place dans le péribole de Dionysos, qu'une rue voisine du temple devait d'être appelée la rue des trépieds.

Une troisième classe d'offrandes comprenait les animaux dont on abandonnait la propriété aux dieux. Souvent le maître d'un troupeau désignait une tête de bétail, pour être plus tard offerte en sacrifice, et l'on pensait que les animaux ainsi consacrés (ἱερὰ βοσκήματα) prospéraient mieux que les autres[7]. Outre cela, dans les sanctuaires et sur les terres qui en dépendaient, on élevait des animaux appartenant en propre aux dieux, et qui ne servaient à aucun usage, si ce n'est que de temps à autre on en sacrifiait quelques-uns pour célébrer les fêtes religieuses[8]. Dans la ville d'Apollonia, sur le golfe ionien, Hélios possédait un troupeau de moutons, peut-être aussi un troupeau de bœufs, qui paissaient dans des pâturages réservés, sous la surveillance d'un gardien élu chaque année

1. Pausanias, l. I, c. 28, § 2.
2. *Corpus Inscript. græc.*, n° 139, v. 9; cf. Bœckh, *Staatshaush. der Athener*, t. II, p. 152.
3. Strabon, l. VI. p. 264; Plutarque, *de Pythiæ oraculis*, c. 16.
4. Pausanias, l. X, c. 9, § 2.
5. Hérodote, l. I, c. 145; Xénophon, *Hellen.*, l. III, c. 4, § 18; Dissen, dans ses notes sur Pindare (*Néméennes*, V, v. 96).
6. *Corpus Inscript. græc.*, t. I, p. 342.
7. Pausanias, l. X, c. 35, § 7; cf. Babrius, *fab.* 37.
8. Porphyre, *de abstin. Animal.*, l, I. c. 25.

parmi les citoyens les plus considérables, et que l'oracle avait recommandés d'une manière toute spéciale aux habitants [1]. Chez les Argiens, il exista, jusqu'au temps d'Alexandre le Grand, des chevaux consacrés à Héra, qui descendaient, disait-on, des cavales de Diomède, enlevées à ce prince par Héraklès et dévouées à la déesse par Eurysthée. A Lycosoura en Arcadie, on entretenait, dans le sanctuaire de la déesse Despoina, une biche qui, d'après une inscription gravée sur son collier, avait été prise durant la guerre de Troie [2]. Des coqs et des poules sont cités aussi parmi les animaux offerts aux dieux et conservés dans les sanctuaires [3]. Il y avait des troupes de paons dans le bois sacré de Héra [4], chez les Samiens, et l'on gardait à Léros, dans le sanctuaire d'Artémis, des pintades qui, suivant la légende, descendaient des sœurs de Méleagre métamorphosées par cette déesse [5]. Ces volatiles n'étaient pas, à vrai dire, des ex-voto ; on les conservait, parce qu'on pensait que, pour quelque raison particulière, Artémis y prenait plaisir. Sous le même prétexte, on accueillait d'autres animaux encore dans différents lieux consacrés, et beaucoup d'entre eux y étaient soigneusement nourris [6]. Il y avait, dans le péribole d'un temple d'Apollon, en Épire, des serpents placés sous la protection directe du dieu et dont l'origine remontait, disait-on, au serpent Python. La prêtresse leur donnait à manger à certaines époques ; lorsqu'ils prenaient avidement leur repas, on augurait que l'année serait féconde et salubre ; en cas contraire, on avait tout à craindre du temps [7]. Dans les dépendances du temple de Pan, situé sur le mont Parthénion, en Arcadie, les tortues étaient

1. Hérodote, l. IX, c. 92 ; Conon, *Narrat.* 30.
2. Diodore, l. IV, c. 15 ; Pausanias, l. VIII, c. 10, § 18.
3. Aristote, cité par Athénée (l. IV, c. 46, p. 391).
4. Varron, *de Re rustica*, l. III, c. 6.
5. Athénée, l. XIV, c. 70, p. 655.
6. Polybe (l. IV, c. 18, § 10) parlant du sanctuaire d'Artémis, près de Lousoi en Arcadie, se sert des expressions τὰ θρέμματα τῆς θεοῦ. Des Colombes étaient gardées et nourries dans le hiéron de Delphes ; voy. Euripide, *Ion.*, v. 1197, et Diodore, l. XVI, c. 27. C'était un crime de tuer les oiseaux qui faisaient leur nid dans le temple ; voy. Hérodote, l. I, c. 159 ; Porphyre, *de abstin. Animal.*, l. III, c. 16, p. 249.
7. Ællien, *de natura Animal.*, l. XI, c. 2.

consacrées au Dieu ; nul ne pouvait y toucher [1]. Certaines eaux renfermaient aussi des poissons sacrés [2] : par exemple, la source d'Aréthuse, en Sicile, et le ruisseau qui coulait près du sanctuaire d'Hermès, à Pharæ en Achaie [3]. Dans la petite ville d'Hamaxitos, en Troade, on nourrissait des souris privées sous l'autel d'Apollon Smintheus, et une souris était représentée sur le trépied du Dieu [4]. Cette préférence venait de ce qu'à cet animal était attachée une signification symbolique qui le mettait en rapport plus intime avec le dieu. C'étaient généralement des raisons de cette nature qui faisaient choisir tels ou tels animaux, pour leur donner un caractère sacré ou pour associer leur image à celle des divinités [5].

Il est souvent question aussi d'esclaves donnés en propriété aux dieux [6] ; ils devenaient de ce fait hiérodules, c'est-à-dire vassaux du temple, envers lequel ils étaient astreints à des services, des prestations et des redevances qui variaient beaucoup, suivant le dieu qu'ils avaient pour maître. Les esclaves d'Aphrodite, par exemple, faisaient office d'hétaïres et rapportaient au temple une partie de leur salaire ; le fait est spécialement attesté pour Corinthe [7]. Ailleurs, on employait les hiérodules à des travaux grossiers : beaucoup d'entre eux exerçaient le métier de laboureur sur les terres du dieu, et payaient au temple un fermage modique. Souvent aussi la consécration d'un esclave n'était qu'une forme d'affranchissement ; dans ce cas, c'était le dieu lui-même, et non l'ancien

1. Pausanias, l. VIII, c. 54, § 7.
2. Diodore, l. V, c. 3.
3. Pausanias, (l. VII, c. 22, § 4) applique à ces poissons l'expression ἀνάθημα τοῦ θεοῦ. On peut voir d'autres exemples dans Ælien (*de nat. Animal.* l. XII, § 30). Par occasion je prends la liberté de remarquer que les mots σταδίους ἑβδομήκοντα εἰς τόδε ἄγαλμα (p. 270, 10, ed. Jacobs) doivent être lus ainsi : σταδίους ἑβδομήκοντα τρεῖς· τὸ δὲ ἄγαλμα..
4. Ælien, *de nat. Animal.*, l. XII, c. 5.
5. Voy. J.-V. Grohmann, *Apollo Smintheus*, Prague, 1862; Curtius, dans les *Denkmæler und Forschungen* de Gerhard, 1860, n° 136, p. 37 ; Wieseler, dans les *Gætting. Anzeigen*, 1855, n° 184, p. 1826 ; Urlichs, *Skopas*, p. 7 et 8.
6. Ce sont encore des ἀναθήματα ; voy. Euripide, *Ion*, v. 323.
7. Athénée, l. XIII, c. 33, p. 573 ; cf. Pindare, *Fragm. ex Scol.*, I, avec les notes de Bœckh et de Dissen.

maître, qui devenait le patron de l'affranchi, sans qu'il en résultât, paraît-il, aucune obligation particulière [1]. Dans les temps antérieurs, il était arrivé que des populations vaincues avaient été abandonnées tout entières à quelque divinité, surtout à l'Apollon delphien, ou que des états, dans des nécessités pressantes, avaient consacré la dixième partie des citoyens, soit de leur propre mouvement, soit sur l'invitation de l'oracle. Lorsque le dieu ne pouvait utiliser ces vassaux sur son domaine, ils étaient envoyés ailleurs comme colons. Il est très probable que les établissements créés dans ces circonstances étaient tenus de payer quelque tribut au temple et de reconnaître leur subordination, bien que le fait ne soit pas garanti par des témoignages formels. Comme exemples de colonies fondées sur l'ordre d'Apollon par des populations vouées à son service, on peut citer celles des Dryopes, en Messénie, des Bottiens en Thrace, des Magnètes en Asie, des Eubéens à Rhégion [2]. Plus tard, on ne voit plus rien de semblable ; s'il est encore question d'une dîme que les vainqueurs abandonnaient aux dieux [3] elle était prélevée sans doute, non sur le nombre des habitants, mais sur leur fortune, et la résolution prise par les Grecs, après la seconde guerre médique, de livrer au dieu de Delphes la dixième partie des états qui avaient prêté leur concours à l'ennemi doit vraisemblablement être interprétée en ce sens que la dixième partie des biens-fonds était confisquée au profit du temple [4].

Un singulier exemple de consécration humaine nous est donné par les Locriens Opontiens, obligés d'envoyer, de temps à autre, au sanctuaire d'Athèna dans Ilion, deux jeunes filles

1. Voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. I, p. 163.

2. Pausanias, l. IV, c. 34, § 9; Plutarque, *Thésée*, c. 16; *Quæstiones græcæ*, n° 35; *de Pythiæ oraculis*, c. 16; Conon, *Narrat*. 29; Strabon, l. VI. p. 257. Les Magnètes sont appelés ἱεροὶ τοῦ θεοῦ Δελφῶν ἄποικοι, dans Athénée, l. IV, c. 74, p. 173, où il est question de ce qu'ils devaient fournir aux Delphiens qui visitaient leur pays : le logis, le sel, l'huile, le vinaigre, etc.

3. Diodore, l. XI, c. 65.

4. Hérodote, l. VII, c. 132; Diodore, l. XI, c. 3; cf. Bœckh. *Staatshaush. der Athener*, t. 1, p. 444. Otf. Muller, *Dorier*, t. I, p. 257, et Schœll, dans ses notes sur Hérodote, *loc. cit.*, interprètent cet usage autrement et croient que les hommes mêmes étaient décimés.

désignées par le sort dans cent des plus nobles familles. C'était le rachat des violences exercées lors de la prise de Troie, par le locrien Ajax sur la personne de Cassandre, dans le temple même d'Athêna. Les jeunes filles devaient gagner le sanctuaire sans être remarquées ; celles qui se laissaient prendre par les habitants d'Ilion, avant d'être rendues à destination, étaient immolées et leurs cendres étaient jetées dans la mer ; en arrivant au temple, elles devenaient esclaves de la Déesse[1]. Non moins bizarre est un autre exemple que nous fournissent les Locriens Epizéphiriens. Ils avaient fait vœu, étant en guerre avec les habitants de la Lucanie, de prostituer leurs filles, chaque année, le jour de la fête d'Aphrodite[2]. Était-ce bien là, en effet, l'engagement qu'avaient pris les Locriens ? Toujours est-il qu'ils se dispensèrent de le remplir, et que, lorsque plus tard leur vœu leur fut rappelé par le tyran Denys, ils s'en tirèrent par un expédient qui laissa leurs filles intactes, et n'eut d'autre résultat que de donner à ce prince l'occasion de s'approprier leurs atours.

1. Tzetzès, dans ses Notes sur Lycophron, v. 1141 ; cf. Polybe, l. XII, c. 5 ; Strabon, l. XIII, p. 601. D'après Timée cité par Tzetzès, les Locriens furent déchargés de cette obligation après la guerre de Phocide, probablement en raison des services qu'ils avaient rendus au temple de Delphes. Plutarque, *de sera Numinis vindicta*, c. 12, mentionne aussi l'abolition de cet usage ; voy. à ce sujet les notes de Wyttenbach. Æneas Tacticus (31, 15) en parle comme existant encore de son temps.

2. Justin, l. XXI, c. 3.

# CHAPITRE SIXIÈME

## LES SACRIFICES

Comme les offrandes, les sacrifices sont des présents que les hommes prélèvent sur ce qu'ils possèdent, pour témoigner à la divinité leur vénération, s'assurer son appui ou désarmer sa colère ; mais tandis que les premières restent la propriété du Dieu, soit qu'elles ajoutent à l'ornement de son effigie et de son temple, soit qu'elles servent à l'exercice du culte ou enrichissent son trésor, les seconds ont pour but de procurer à la divinité des satisfactions qui semblent n'appartenir qu'aux créatures, telles que le boire et le manger, ou bien d'immoler un animal, quelquefois même un homme, afin de détourner, par ce dérivatif, le danger qui menaçait l'auteur du sacrifice. Ce serait cependant une erreur de croire que tous les sacrifices aient été, à l'origine, des expiations, que l'on se soit uniquement proposé par là d'apaiser le courroux des dieux et de fléchir leur justice. Il est plus exact de dire que la fréquence des sacrifices doit être attribuée dès lors à un double sentiment : la reconnaissance envers les dieux, dispensateurs de tout bien, et la conscience du besoin que les hommes ont de leur appui. Les sacrifices consistaient presque toujours en libations ou en objets comestibles. On ne voulait pas jouir des bienfaits que l'on devait aux dieux sans les appeler à y prendre part et sans acquitter une sorte de péage ; on leur offrait ou on leur demandait l'hospitalité ; l'un et l'autre peuvent se dire [1]. Sans doute aussi on fut guidé, au début, par cette pensée que les sacrifices étaient, pour ceux à qui on les offrait, une satisfaction matérielle. Dans les Védas, les

1. Athénée, l. VIII, c. 65, p. 363.

dieux sont invités à boire le *Soma*, et cette liqueur a pour effet de les rafraîchir et de les fortifier. Des indices certains révèlent la même préoccupation non seulement chez Homère, mais jusque dans les temps de beaucoup postérieurs ; toute la question est de savoir quelle idée on se faisait au juste de ce mode de jouissance. Dans les choses de ce genre, il ne faut pas chercher des vues claires et généralement admises ; on doit se contenter de vagues conjectures, exprimées sous des formes tantôt plus délicates, tantôt plus grossières. Le sentiment le plus répandu était que les dieux aspiraient la vapeur de la chair brûlée, les exhalaisons du sang et celles des breuvages répandus en leur honneur[1]. Si on lit çà et là qu'ils mangeaient la viande, qu'ils buvaient le vin ou le sang ; personne n'admettra que ces passages doivent être pris à la lettre[2]. Des auteurs comiques ou satiriques, comme Aristophane ou Lucien, présentent, il est vrai, les sacrifices comme des repas sans lesquels les dieux risquaient de mourir de faim ou de soif, mais on ne saurait supposer que cette idée bouffonne trouvât crédit même dans la foule la plus inintelligente. Les esprits clairvoyants, et il y en avait aussi parmi ceux qui témoignaient leur foi par des sacrifices, se dirent assurément que ces cérémonies ne pouvaient avoir qu'un sens symbolique. Le Jéhovah des Juifs n'était pas non plus insensible à l'odeur des sacrifices, ce n'était pas qu'ils lui servissent d'aliments ; il voyait là le signe de la vénération que ressentaient pour lui ses adorateurs : c'était, je le suppose, par la même raison que les divinités grecques y prenaient plaisir. Comme les Juifs à Jého-

1. Origène, *contre Celse*, l. VIII, p. 397, (t. XX, p. 17, ed. Lommatzch) : τὸ αἷμά φασιν εἶναι τροφὴν δαιμόνων τρεφομένων ταῖς ἀπ' αὐτοῦ ἀναθυμιάσεσιν ; cf. Psellus, *de operat. Dæmonum*, p 12, ed. Boissonade : τὰ δαιμόνια θηρώμενα τὴν ἀπὸ τῶν αἱμάτων καὶ τῆς κνίσης τῶν θυσιῶν ἀπόλαυσιν περὶ τοὺς βωμοὺς εἱλεῖται καὶ τὰ ἀγάλματα τὰ αὐτοῖς ἀνακείμενα· τούτοις γάρ που καὶ τρέφεται τὰ ἀέρινα αὐτῶν σώματα.

2. Les épithètes de ὠμηστής, αἰγοφάγος, κριοφάγος, dont sont accompagnés les noms des dieux (Hésychius s. v. et Pausanias, l. III, c. 15, § 7), le surnom de ὀψοφάγος, sous lequel est désigné Apollon, celui de χοοπότης attribué à Dionysos, celui de εἰλαπινάστης que l'on trouve joint au nom de Zeus (Athénée, l. VIII, c. 36, p. 346 ; l. XII, c. 45, p. 533 et l. IV, c. 74, p. 174) ne sauraient compter comme des arguments.

vah, les Grecs sacrifiaient à leurs dieux, non pour leur donner à boire et à manger, mais pour leur montrer qu'ils ne les oubliaient pas en jouissant de leurs dons, et leur témoigner, sous une forme matérielle, des sentiments qu'ils ne croyaient pouvoir mieux exprimer. On faisait des libations parce que c'était la manière la plus naturelle et la plus simple de se dessaisir d'une partie du breuvage que l'on allait boire ; on consumait la chair des animaux, parce qu'il était juste de penser aux dieux chaque fois que l'on profitait de leurs bienfaits et que la crémation était le mode de partage le mieux approprié. Autrement, il eût fallu laisser la chair se corrompre et les gâteaux moisir sur l'autel, à moins de jeter ou d'enfouir sous terre les présents destinés aux habitants du ciel. De là venait que le feu était considéré comme quelque chose de divin[1]. D'après la légende, les dieux avaient eu jadis la possession exclusive de cet élément merveilleux[2] ; qu'ils en eussent fait don aux hommes, ou que Prométhée le leur eût dérobé, il n'était pas de nature terrestre. La flamme, en s'élevant, semblait indiquer la route du ciel ; aussi le feu était-il le plus puissant moyen de purification et le symbole de la régénération morale[3]. C'est pour cette raison que, dans un grand nombre de temples, on entretenait un feu perpétuel ou une lampe constamment allumée, et que l'offrande réservée aux dieux devait passer par les flammes. Cependant toute espèce de feu n'était pas indifféremment propre aux sacrifices et aux autres usages du culte. L'élément le plus pur pouvait lui-même être altéré, et ce qui satisfaisait un dieu pouvait ne pas les satisfaire tous. Lorsque les Grecs, après la bataille de Platée, consultèrent l'oracle de Delphes, sur la façon dont il convenait de célébrer leur victoire, il leur fut enjoint d'éteindre tous les feux allumés dans la contrée, comme ayant été souillés par la présence des barbares, et

1. La substance céleste et éthérée du feu a été surtout célébrée chez les Hindous, qui en ont fait, sous le nom d'*Agni*, un intermédiaire entre les hommes et les dieux ; voy. Pictet, *Origines Indo-Europ.*, t. II, p. 677.

2. Voy. Schœmann, *Opusc. academ.*, t. II, p. 279.

3. Le mot πῦρ, du sanscrit *pû*, paraît même contenir l'idée de purification ; voy. J. Grimm, *Kleine Schriften*, t. I, p. 302, et Curtius, *Etymolog. Studien*, n° 385.

de venir chercher la pure flamme à Delphes, foyer commun de la Grèce [1]. Une mort survenue dans la maison rendait aussi impur le feu du foyer domestique ; c'est pourquoi les Argiens avaient coutume de l'éteindre en pareille circonstance. et de le rallumer, après les funérailles, au feu d'une autre maison, pour faire rôtir les viandes destinées au repas funèbre [2]. A Lemnos, où l'on célébrait chaque année la fête de la purification, tous les feux étaient éteints, comme souillés par les fautes des hommes, et remplacés seulement le neuvième jour par un feu apporté de Délos [3]. Pour les fêtes mystiques de Lerne, les Argiens allaient chercher, dans le sanctuaire d'Artémis Pyronia, sur le mont Krathis, en Arcadie, un feu jugé apparemment plus propice qu'aucun autre pour l'accomplissement de leurs cérémonies [4]. Les Spartiates, lorsqu'ils partaient en campagne, emportaient du feu, afin de pouvoir, même en pays étranger, consumer les offrandes nationales avec un feu de même origine [5] et, dans les colonies, le foyer public était allumé avec du feu pris au prytanée de la métropole. Le choix du combustible n'était pas non plus chose indifférente ; toute espèce de bois ne donnait pas une flamme également pure et aussi bienvenue des dieux. Pour les sacrifices offerts au Zeus d'Olympie, on n'employait que le peuplier blanc [6], et à Sicyone, Aphrodite n'avait pour agréables que les présents consumés par un feu de bois de genévrier, où l'on jetait des feuilles d'une plante croissant uniquement dans le voisinage du temple, le παιδέρως [7]. La lampe qui brûlait à Athènes, dans le temple d'Athéna, n'était alimentée que par l'huile des oliviers consacrés à la déesse : à un jour fixé, on la versait dans la lampe, et il y en avait pour une année [8]. Il est à supposer que des prescriptions analogues existaient ailleurs pour l'entretien des lampes ou du

1. Plutarque, *Aristide*, c. 20.
2. Plutarque, *Quæst. græcæ*, n° 24.
3. Philostrate, *Heroica*, c. 20, § 24, p. 311, ed. Didot.
4. Pausanias, l. VIII, c. 15, § 9.
5. Xénophon, *de Republ. Lacedæmon.*, c. 13, § 2.
6. Pausanias, l. V, c. 14, § 2.
7. Pausanias, l. II, c. 10, § 5.
8. Pausanias, l. I, c. 26, § 7.

feu éternel qui brûlait dans un grand nombre de temples. Cet usage s'explique par une relation spéciale entre le feu et les attributs de telles ou telles divinités, ou par la croyance que sa nature éthérée le leur rendait particulièrement précieux, et que sa présence dans le sanctuaire était déjà un sacrifice permanent[1]. Chez les Argiens, des torches enflammées étaient jetées, en l'honneur de Cora, dans une fosse consacrée à cette déesse[2]; c'était là aussi un sacrifice.

On peut distinguer deux classes de sacrifices, suivant la nature des objets offerts aux dieux : ceux dans lequels le sang ne coulait pas, et qui consistaient en fruits, en gâteaux ou en breuvages, et les sacrifices sanglants, où l'on immolait des animaux que l'on brûlait en tout ou en partie. Des dispositions spéciales et très diverses, que les anciens eux-mêmes étaient embarrassés d'expliquer, réglaient les animaux que l'on devait immoler et les rites suivants lesquels s'accomplissait la cérémonie. Ces dispositions sans doute reposaient, les unes sur l'idée que l'on se faisait des personnes divines, de leurs caractères et de leurs goûts, d'autres sur des circonstances locales; d'autres enfin étaient de pures fantaisies, ou n'avaient d'autres causes que les calculs des prêtres, intéressés à multiplier les préceptes mystérieux et à se rendre par là les intermédiaires inévitables entre l'homme et la divinité. Nous aurons l'occasion plus tard de citer quelques-uns de ces statuts; en ce moment, nous devons nous borner à rappeler, d'une manière générale, que la pureté était, pour tous les dieux sans en excepter un, la condition essentielle de la satisfaction qu'ils trouvaient dans les sacrifices. A vrai dire, cette pureté fut d'abord toute extérieure. S'il était interdit d'aborder un homme à qui l'on voulait faire honneur avec des vêtements négligés, de lui tendre une main sale, de placer devant lui une vaisselle malpropre, ces inconvenances ne pouvaient être permises vis-à-vis des dieux, dont on se rapprochait aussi par les sacrifices. Le respect auquel ils avaient droit exigeait un corps net, des mains nettes, des ustensiles nets, des habits

1. Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 480.
2. Pausanias, l. II, c. 22, § 3.

nets; ces derniers étaient généralement blancs. A l'entrée du temple, des vases remplis d'eau bénite avertissaient les fidèles que tout ce qui était impur devait rester à distance de la divinité [1]; mais qu'appelait-on pur et impur, et quel était le moyen de passer d'un état à l'autre ? Les idées et les prescriptions des anciens étaient, sur ce point, fort diverses. Nous y reviendrons dans un des chapitres suivants, mais nous devons dès ce moment faire remarquer qu'à la pureté extérieure se rattachait la pureté intérieure, non moins précieuse pour les intelligences éclairées, qui même l'était davantage. De la part des criminels hors d'état de se présenter dans les sanctuaires avec un cœur pur, les dieux repoussaient les plus riches présents, tandis que les hommes justes pouvaient leur offrir les objets les plus insignifiants, avec la confiance d'être bien venus [2]. Il y avait des temples où des inscriptions rappelaient cette doctrine; à l'entrée de celui d'Asclépios, on lisait :

Tu dois entrer pur sous la voûte du temple, et la pureté consiste dans une conscience irréprochable [3].

On attribue à la Pythie cet oracle :

Qui que tu sois, entre avec un cœur pur dans le temple d'un dieu qui est la pureté même, après avoir touché à l'eau lustrale; car, pour les gens vertueux, la moindre oblation suffit, mais pour l'homme pervers, l'Océan tout entier ne saurait le laver de ses souillures [4].

La question de savoir si les sacrifices sanglants ont précédé les autres est sans intérêt au point de vue de l'antiquité grecque. Si, en effet, nous ne pouvons douter qu'il n'y eût un temps où les hommes se nourrissaient uniquement de fruits et de lait et, ne tuant pas d'animaux, ne pouvaient en sacrifier [5],

1. Pollux, l. VII, 119; Æschine, c. *Ctésiphon*, § 77; Plutarque, *Aristide*, c. 21; Lucien, *Nigrinus*, c. 14.
2. Porphyre, *de abstinentia Animalium*, l. I, § 19; Platon, *Leges*, l. IV, p. 716; Cicéron, *de Legibus*, l. II, c. 10.
3. Porphyre, *ibid.*, l. I, § 19; Clément d'Alexandrie, *Stromata* l. V, c. 1, § 13, p. 652, ed. Potter.
4. *Anthologia Palatina*, l. XIV, 71 et 74.
5. Platon, *Leges*, l. VI, p. 782; Porphyre, *ibid.*, l. II, § 6 et suiv.; Ovide, *Fasti*, l. I, v. 337.

ce régime avait depuis longtemps disparu pour les Grecs, lorsqu'ils se détachèrent de leur souche primitive. Habitués dès lors à une nourriture variée, ils durent offrir les deux espèces de sacrifices. Il n'est pas moins rationnel de commencer par ceux qui ne faisaient pas couler le sang.

Dans cette classe, les premiers à signaler sont les sacrifices qui consistaient en fruits de la terre, offerts aux dieux comme prémices des champs et des plantations. Ils ne s'adressaient pas seulement aux divinités qui présidaient à l'agriculture et à l'arboriculture, comme Déméter et Dionysos, mais à tous ceux dont on pensait flatter les goûts, en raison de leur pays d'origine et des attributions ou des préférences qu'on leur prêtait. Ainsi, à Mykalessos, en Béotie, on apportait sur l'autel d'Héraklès tous les fruits de la saison[1]. La Mère des dieux avait coutume de recevoir des plats nommés κέρνη, dont les différents compartiments contenaient des productions de toute espèce : pavots, froment, orge, pois, lentilles, etc[2]. Les habitants de Phigalie déposaient en outre sur l'autel placé devant l'antre consacré à Déméter des rayons de miel et des toisons de brebis avec leur suint, et versaient de l'huile sur le tout[3]. Dans les Thargélies, on honorait Apollon et Artémis, en ajoutant des pains frais aux prémices des fruits[4]. Dionysos n'était pas le seul à qui on offrît des pampres et des grappes de raisin ; Athêna recevait les mêmes présents, à la fête des Oschophories[5]. En beaucoup d'endroits, on servait à Apollon et aux Heures les premiers fruits de la terre, après avoir pris soin de les faire bouillir, coutume d'où a tiré son nom le mois Pyanepsion[6] ; Nous ne devons pas non plus passer sous silence la branche d'olivier entourée de laine, à laquelle on suspendait

1. Pausanias, l. IX, c. 19, § 5.
2. Athénée, l. XI, c. 52, p. 476 ; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 26 et 27, et Preller, dans son édition de Polémon, p. 142. Il est cependant certain que le κέρνος était offert à d'autres divinités, aussi bien qu'à la mère des dieux, et qu'il contenait, outre des fruits de la terre, du miel, de la laine et autres objets semblables.
3. Pausanias, l. VIII, c. 42, § 11.
4. Voy. plus bas le chapitre XVII.
5. Proclus, dans la Bibliothèque de Photius, c. 239, p. 990, ed. Hœschel.
6. Pollux, *Onomast.*, l. VI, 61 ; Harpocration, s. v.

des fruits de toute espèce, des gâteaux et des vases remplis de miel, d'huile et de vin ; cette branche d'olivier, appelée εἰρεσιώνη, était portée en procession au temple. C'est ainsi, par exemple, que les choses se passaient chez les Athéniens, à la fête populaire des Pyanepsies, où la branche d'olivier était suspendue à l'entrée du temple d'Apollon[1]. Les mêmes cérémonies se renouvelaient, surtout dans la campagne, au temps de la moisson. Des associations se formaient pour célébrer ces solennités en commun et organisaient des processions. De jeunes garçons, portant l'Eirésioné, allaient en chantant de porte en porte, et recueillaient des gerbes, soit pour leur usage personnel, soit pour la décoration de la fête, à peu près comme les enfants des cultivateurs avaient l'habitude de faire en Allemagne, le jour de la Pentecôte, dans les faubourgs et dans les villages, jusqu'au moment où la police trouva bon d'opposer son véto. Quelques exemples des chansons que chantaient, en ces circonstances, les jeunes Athéniens nous ont été conservés, et, si l'on en croit la légende, l'auteur de l'une d'elles ne serait autre qu'Homère[2]. Ce chant se termine par les vers suivants :

Si tu donnes quelque chose, merci; sinon, nous allons ailleurs; nous ne sommes pas venus pour nous établir ici.

Ces Eirésionés toutefois n'étaient pas portées dans un temple; on les déposait à la porte d'une maison privée et ils restaient là jusqu'à l'anniversaire suivant. On les brûlait alors et on les remplaçait par d'autres[3].

Une seconde espèce d'offrande appartenant à la même classe de sacrifices consistait en gâteaux de forme et de nature diverses, dont chacun avaient un nom particulier. On appelait ἀμφιφῶντες des gâteaux arrondis et bordés de cierges, que l'on offrait à Artémis, en tant que divinité lunaire. La Mère des dieux recevait des gâteaux de miel ou de la bouillie faite de lait et de farine d'orge, à laquelle on donnait le nom de

1. Plutarque, *Thésée*, c. 22; Eustathe, *ad Iliadem*, l. XXII, v. 495.
2. Pseudo-Hérodote, *Vita Homeri*, c. 34; cf. Ilgen, *Opuscula*, t. I, p. 129.
3. Aristophane, *Plutus*, v. 1055.

γαλαξία. Des gâteaux grillés à la broche (ἄρτοι ὀβελίαι) étaient particulièrement agréables à Dionysos [1]. On en fabriquait pour Apollon qui avaient la forme de lyre, d'arc, de flèches [2]. Ceux que l'on consacrait à Artémis étaient échancrés en croissant ; on en préparait pour Dionysos, pour Déméter et pour Kora, qui représentaient les parties sexuelles de l'homme et de la femme [3]. Bref, ces offrandes affectaient les formes les plus variées, suivant le caractère et les attributions des dieux. Souvent même, on leur donnait l'apparence d'animaux, et les pauvres étaient censés sacrifier ainsi les bœufs, les moutons et les porcs dont ils n'auraient pu faire la dépense. Les produits du sol tenaient quelquefois aussi la place des animaux absents. C'est ainsi que les Thébains offraient à Héraklès des pommes auxquelles on adaptait des pieds et des cornes en bois qui leur donnaient un faux air de béliers, et chez les Locriens des concombres furent, par le même procédé, transformés en bœufs [4]. Il y avait, en différents lieux, des autels réservés aux sacrifices innocents, sur lesquels ne pouvaient être déposés que des gâteaux et des productions de la terre, à l'exclusion de tout ce qui avait respiré. Tel était à Délos l'autel des âmes pieuses, et, sur l'acropole d'Athènes, celui du Zeus suprême (ὕπατος) [5]. De même, dans certaines fêtes, comme les Diasies ou celle de Zeus réparateur à Athènes (μειλίχιος), l'usage était de s'abstenir de tout animal [6]. Ou bien on brûlait les gâteaux et, dans ce cas, ils étaient appelés πέλανοι [7], ou bien ils étaient simplement placés sur les autels ou sur les tables de sacrifice, et enlevés, quelque temps après, par les prêtres, dont ils étaient le revenant-bon. La divinité, qui n'avait que faire pour elle-même de ces présents, les abandonnait

1. Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1062, 1069 et 1072.
2. Etienne de Bysance, s. v. πάταρα.
3. Athénée, l. XIV, p. 647.
4. Pollux, *Onomast.*, l. I, 30; Zénobius, *Proverb.*, cent. V, 5, et *Appendix Proverb.*, cent. III, 93, t. I, p. 116 et 434, ed. Leutsch et Schneidewin.
5. Diogène Laërte, l. VII, 13; Porphyre, *de Abstin.*, l. II, § 28; Pausanias, l. I, c. 26, § 5.
6. Thucydide, l. I, c. 126.
7. Euripide, *Ion*, v. 227, et *Helène*, v. 1336; Aristophane, *Plutus*, v. 661.

à ses serviteurs pour la satisfaction de leurs besoins [1]. On ne voyait là rien de choquant, non plus que dans l'usage de réserver également aux prêtres, après que l'on avait prélevé les membres destinés à la combustion, une part des animaux, qui n'était pas moins appelée la part du Dieu (θεομορία) [2]. Les esprits enclins à la superstition avaient la ressource de croire que les morceaux disparaissaient, sans que l'on sût ce qu'ils étaient devenus. Dans le *Plutus* d'Aristophane, lorsque les lampes sont éteintes, et tandis que les malades attendent le Dieu au milieu de l'obscurité, le prêtre d'Asklépios se glisse furtivement vers l'autel, pour dérober et cacher dans un sac les gâteaux et les figues. A Mykalessos, Pausanias se laissait dire que les produits végétaux, déposés sur l'autel d'Héraklès, se conservaient frais toute une année, jusqu'à ce qu'ils fussent remplacés par d'autres [3]; il ne se demande pas ce qu'ils devenaient à ce moment.

Les libations et les effusions se faisaient surtout avec du vin, qui était le breuvage habituel. Tantôt elles n'étaient qu'un accessoire dans les sacrifices, tantôt elles composaient, avec les invocations aux dieux, le sacrifice tout entier, comme on le voit dans l'*Iliade*, lorsque Achille envoie Patrocle combattre Hector [4]. Le héros prend une coupe d'or, la purifie avec du soufre, la remplit de vin et répand la liqueur, en adressant une prière à Zeus. Il n'y avait guère de repas sans libation : tantôt elle se faisait au commencement, suivant la coutume crétoise [5], tantôt à la fin, au moment où l'on buvait un coup, en invoquant le bon génie. Il était de règle que les libations se renouvelassent trois autres fois, lorsqu'on restait longtemps à table : la première avait lieu en l'honneur de Zeus olympien et des autres dieux, la seconde en l'honneur des héros, la troisième était consacrée à Ζεὺς σωτήρ et à Ζεὺς τέλειος [6]. Dans les repas, on répandait le même mélange d'eau et

1. Voy. les annotateurs d'Horace, *Epist.*, l. I, 10, v. 10.
2. Ou θευμορία; voy. Hésychius, s. v.
3. Pausanias, l. IX, c. 19, § 4.
4. *Iliade*, l. XVI, v. 225.
5. Athénée, l. IV, c. 22, p. 143, d'après Phrygion, περὶ Κρητικῶν νομίμων.
6. Pollux, *Onomast.*, l. VI, 15; voy. aussi Becker, *Chariklès*, t. II,

de vin que buvaient les convives, mais dans les sacrifices on se servait de vin pur, excepté pour Hermès [1]. Quelques dieux cependant repoussaient les libations de vin, et n'agréaient que les νηφάλια; c'était le plus souvent un mélange d'eau et de miel (μελίκρατον), auquel on ajoutait parfois du lait [2]. Les νηφάλια étaient surtout consacrées aux divinités souterraines, dont il ne faut pas séparer les Érinyes [3], et aux Nymphes, pour lesquelles, vraisemblablement, on s'abstenait de vin d'une manière absolue [4]. Pour d'autres divinités, telles par exemple que Mnémosyne, les Muses, Éos, Hélios, Séléné, Aphrodite Urania et même Dionysos [5], l'interdiction existait aussi, mais seulement dans certains cas. Les libations faites en l'honneur des morts sur les tombeaux (χοαί) consistaient en melikraton, en vin et en lait; on y joignait quelquefois de l'huile [6]. A part ces circonstances, on ne répandait d'huile sur l'autel que dans les holocaustes, afin de hâter la combustion [7]. Souvent aussi, on se servait d'huile pour oindre les pierres sacrées chargées de représenter les dieux; dans ce cas, à la place d'huile, on employait aussi des onguents parfumés (μύρον) [8].

p. 262. Personne ne s'étonnera que tous les témoignages ne s'accordent pas sur de semblables détails; voy. par exemple Athénée, l. I, c. 28; l. II, c. 3 et 7; l. XV, c. 17 et 47; Diodore de Sicile, l. IV, c. 3. En pareille matière, les usages variaient suivant les temps et les lieux.

1. Scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, v. 1133.

2. Porphyre, *de Abstin.*, l. II, § 20; Plutarque, *Quæst. conviv.*, l. IV, c. 6, § 2; Eustathe, *ad Odyss.*, l. X, v. 519; Sophocle, *Electre*, v. 895; Schol. d'Æschine, *c. Timarque*, § 188; voy. aussi Bergk, dans les *Iahrb. für Philol.*, t. LXXXI, p. 382, où est mise en avant, non sans raison, la conjecture que dans les plus anciens temps, les Grecs faisaient servir aux libations non du vin, mais la liqueur désignée proprement par le mot μέθυ.

3. Pausanias, l. II, c. 11, § 4; Æschyle, *Euménides*, v. 107.

4. Pausanias, l. V, c. 15, § 10. Voy. aussi Wolff, dans ses Notes sur le traité de Porphyre, *de Philosophia ex Oraculis*, p. 115.

5. Plutarque, *de Sanitate tuenda*, c. 17; Schol. de Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 100. Voy. aussi Preller, dans son édition des Fragments de Polémon, p. 74 et Wolff, *ibid.* D'après Philarque, cité par Athénée, l. XV, c. 48, p. 693, le vin n'était jamais employé dans les libations faites en l'honneur d'Hélios, mais seulement le miel ou mélikraton.

6. Æschyle, *les Perses*, v. 609 et suiv. Voy. aussi Nitzsch dans ses Notes sur l'*Odyssée*, l. III, v. 162, et Ovide, *Métamorphoses*, l. VIII, v. 275.

7. Pollux, *Onomast.*, l. X, 75; Athénée, l. XI, c. 71, p. 486.

8. Scholiaste de Platon, p. 155.

La fumée qui s'exhalait de l'encens s'unissait tantôt aux sacrifices d'animaux ou d'objets inanimés, tantôt aux libations, mais quelquefois aussi, elle constituait le sacrifice à elle seule. Dans l'*Iliade*, les femmes troyennes se contentent de brûler de l'encens, en offrant un péplos à Athèna [1]. Hésiode recommande d'honorer les dieux matin et soir par les libations et par la fumée de l'encens [2]. Aux poèmes orphiques sont jointes des instructions spéciales sur les épices et les plantes que l'on devait brûler en l'honneur de chaque divinité, soit pour leur bonne odeur, soit en raison de quelque croyance superstitieuse. Il est vrai que ces hymnes ne nous renseignent pas sur les pratiques de la religion populaire, mais seulement sur les rites en usage dans le conventicule orphique et appartenant à une époque relativement récente [3]. La coutume constante de brûler des parfums dans les sacrifices d'animaux s'explique naturellement par la raison que donne le juif Mosès Maimonidès, pour justifier le même usage chez ses coreligionnaires [4]. C'était un moyen de combattre les mauvaises odeurs qu'exhalaient les viscères mis à nu et les parties de l'animal consumées sur l'autel. En partant de là, on en vint bientôt à penser que les parfums étaient agréables aux dieux, aussi bien qu'aux hommes, et on en brûla pour le seul désir de leur plaire. Avant que l'on tirât de l'Asie l'encens et les épices, on faisait brûler surtout le bois et les baies d'une espèce de cèdre connue sous le nom de θύον. Il est difficile d'admettre que les parfums exotiques soient devenus d'un usage général avant la fin du VIIIe siècle ou le commencement du VIIe [5].

En fait de victimes, Homère ne cite que des animaux domestiques, et parmi eux, ceux dont la chair entrait dans la nourriture de l'homme. Il n'y a d'exception que pour les chevaux offerts à la divinité fluviale Scamandros, et qui n'étaient pas immolés comme les autres, mais précipités vivants

1. Homère, *Iliade*, l. VI, v. 270 et 301.
2. Hésiode, *Œuvres et Jours*, v. 338.
3. Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 395 et 405.
4. *More Nebuchim*, l. II, 46.
5. Voy. Nitzsch, dans ses Notes sur l'*Odyssée*, t. I, p. 15; Voss, *Antisymbolik*, t. II, p. 456; cf. Ritter, *Erdkunde*, t. XII, p. 356 et suiv.

dans le fleuve[1]; encore, cet usage existait-il seulement chez les Troyens, et non chez les Grecs. Il paraît cependant que, dans une haute antiquité, les habitants d'Argos sacrifiaient de la même manière des chevaux à Poseidon[2]. On rapporte aussi que, chaque année, les Rhodiens précipitaient dans la mer un attelage de quatre chevaux, en l'honneur d'Hélios[3]. Enfin, dans l'île de Calaurie, on immolait des chevaux à Poseidon, et la même coutume s'était conservée jusqu'au temps de Pausanias, sur le sommet du Taygète[4]. D'après la légende, c'étaient des ânes que les Hyperboréens sacrifiaient à Apollon[5]; il en était peut-être de même à Delphes[6], et le fait est certain pour Priape, à Lampsaque, pour les divinités des vents, à Tarente[7]. On offrait des chiens à Hécate et à une autre divinité qui lui tenait de près, si elle ne lui était pas identique, à Génétyllis[8]. Génétyllis présidait aux accouchements, et, par conséquent, n'était pas essentiellement différente d'Ilithye, dont l'assistance était récompensée aussi par un animal de même espèce[9]. Les Spartiates célébraient, en l'honneur des Éphèbes, une fête où des chiens étaient également immolés sur l'autel d'Arès, ce que les anciens expliquaient par un rapport de caractère entre ces animaux batailleurs et le dieu des batailles[10]. Les chiens étaient prédestinés aussi aux sacrifices d'Hécate, parce que la nuit ils aboient à la lune[11], dont Hécate était la déesse; et les ânes que l'on sacrifiait à Priape devaient sans doute cet

1. Homère. *Iliade*, l. XXI, v. 132.
2. Pausanias, l. VIII, c. 7, § 2.
3. Festus, s. v. *October equus*.
4. Rangabé, *Inscript. hellen.*, t. II, p. 462, n° 821 *b*; Pausanias, l. III, c. 20, § 4. D'après Tzetzès, dans ses Notes sur Lycophron, v. 483, des chevaux blancs étaient sacrifiés aussi en Arcadie, dans les anciens temps.
5. Eustathe, *ad Iliadem*, l. I, v. 41.
6. *Corpus Inscript. græc.*, n° 1688 v. 14; cf. *ibid.*, p. 800. Cependant la leçon est incertaine, et Ahrens (*de Dialecto dorica*, p. 484) conjecture avec beaucoup de vraisemblance que le mot ὄνους, *ânes*, a été substitué à ὤνους, *prix*, bien qu'il en soit blâmé par Welcker (*Gœtterlehre*, t. II, p. 360).
7. Lactance, *Institut. div.*, l. I, c. 21; *Etymolog. Magn.*, p. 103, 33.
8. Lycophron, v. 77; Hésychius, s. v. Γενεθυλλίς.
9. Plutarque, *Quæst. rom.*, n° 52. Il n'y a pas de doute que, dans ce passage, il ne faille lire Εἰλειθυία au lieu de Εἰλιονία.
10. Pausanias, l. III, c. 14. § 9; Plutarque, *Quæst. rom.*, n° 111.
11. C'est l'opinion du Scholiaste de Lycophron, v. 77.

honneur aux habitudes priapiques souvent signalées par les anciens. Comme les Grecs ne mangeaient ni chevaux ni chiens[1], les sacrifices dans lesquels figuraient ces animaux n'étaient pas, à vrai dire, des banquets auxquels étaient invités les dieux ; ils avaient un autre caractère, sur lequel nous reviendrons plus loin.

Parmi les volatiles appartenant à la classe des animaux domestiques, les coqs et les poules sont ceux qui reviennent le plus souvent dans les sacrifices offerts à Asklépios et aux divinités du même groupe ; c'est ainsi que l'on honorait Alexanor et Évamérion, à Titana, près de Sicyone[2]. On immolait aussi les mêmes animaux à d'autres dieux, au moins dans les cultes domestiques[3]. A Sparte, on les offrait en actions de grâces à Arès, à la suite d'une bataille gagnée[4]. Les oies sont souvent mentionnées comme victimes, mais il paraît qu'elles n'étaient jamais sacrifiées aux divinités indigènes, d'origine purement grecque, et qu'elles ne trouvaient place que dans des cultes importés de l'étranger, comme celui de l'Égyptienne Isis[5]. Il en était ainsi des colombes, en supposant qu'elles aient effectivement servi de victimes, ce que l'on ne saurait même affirmer. Les animaux sauvages tués à la chasse ne pouvaient naturellement être immolés sur l'autel. Les chasseurs se contentaient d'offrir à Artémis une partie de

1. Porphyre, *de Abstin. carnis*, l. 1, c. 14. Chez quelques peuplades barbares, la chair du chien était d'un usage ordinaire (Sextus Empiricus, *Pyrrhon. Hypotyp.*, l. III, c. 24; Justin, l. XIX, c. 1). Lorsque des habitants de ces pays séjournaient en Grèce, ils ne renonçaient pas à leurs habitudes, et pouvaient même trouver des imitateurs ; telle est la conclusion à tirer d'un passage d'Alexis cité par Athénée (l. IV, c. 52, p. 161) ; Ananius (*Ibid.*, l. VII, c. 16, p. 282) mentionne parmi les animaux comestibles les ânes, les chiens et les renards. Dans certaines maladies, la chair du chien était ordonnée comme un remède.

2. Pausanias, l. II, c. 11, § 7 ; voy. aussi les annotateurs de Platon (*Phédon*, p. 118).

3. Voy. Wolff, dans ses Notes sur Porphyre, *de Philos. ex Oraculis*, p. 189.

4. Plutarque, *Agésilas*, c. 33 ; voy. aussi Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 328.

5. Voy. Wolff, *Ibid.*, p. 191 et 192. On peut lire aussi une dissertation du même critique sur les sacrifices de volailles, dans le *Philologus*, t. XXVIII, p. 188.

leur butin, et c'était un présent plutôt qu'un sacrifice[1]. On offrait par exemple à la déesse les cornes, les pieds ou la peau du cerf. Si l'on y joignait quelque partie bonne à manger, elle revenait aux prêtres, comme les gâteaux. Le gibier faisait en particulier les frais d'une fête célébrée annuellement à Patræ, en l'honneur d'Artémis Laphria; des sangliers, des cerfs et des chevreuils, voire même des ours et des lions, jeunes le plus souvent, quelquefois aussi adultes, étaient jetés vivants dans les flammes, avec des oiseaux et des animaux domestiques[2]. — Les poissons, pour en finir, ne passaient pas en général, chez les Grecs, pour des animaux propres aux sacrifices[3]; mais cette règle admettait des exceptions. Les Béotiens répandus sur les bords du lac Copaïs pêchaient des anguilles fort estimées, qu'ils ne jugeaient pas indignes d'être servies aux dieux, et, dans la saison favorable à la pêche du thon, ils offraient à Poseidon, lorsqu'ils avaient eu bonne chance, le premier ou le plus beau des poissons tombés dans leurs filets[4]. Priape recevait aussi sa part des poissons pris dans le Pont-Euxin[5]. De même, on sacrifiait à la triple Hécate (τρίμορφος) le poisson appelé τρίγλη qui, en raison de l'analogie des noms, était censé lui revenir de droit[6]. Certains héros ne dédaignaient pas les offrandes de poissons salés[7].

Cela n'empêchait pas que les victimes par excellence ne fussent partout et en tout temps les animaux domestiques servant à l'alimentation de l'homme : les bœufs, les chèvres, les moutons, les porcs; mais lesquels, entre ces animaux, pouvaient ou devaient être sacrifiés à telle ou telle divinité ? les règles sur ces points variaient d'un pays à l'autre, et les prêtres chargés d'en assurer l'exécution ne pouvaient pas toujours en rendre compte[8]. Il ne saurait donc être question ici de principes

1. Arrien, *de Venatione*, c. 32.
2. Pausanias, l, VII, c. 18, § 12.
3. Plutarque, *Quæst. conviv.*, l. VIII, c, 8, § 3.
4. Athénée, l. VII, c. 5, p. 297; Polyen, l. VI, c. 24.
5. *Anthologie Palatine*, l. X, n° 9, 14 et 16
6. Apollodore, cité par Athénée, l. VII, c. 126, p. 325.
7. Par exemple le héros Kylabras, chez les Phasélites; voy. Athénée, l. VII, c. 51, p. 297 et 298.
8. Cicéron, *de Legibus*, l. II, c. 8 : *Quæ cuique divo decoræ gratæque sint hostiæ providento* (sacerdotes.)

généraux, rigoureusement applicables. Un Athénien déclare, dans Aristophane [1], que les porcs ne peuvent être sacrifiés à Aphrodite ; un Mégarien soutient que ce sont, au contraire, les victimes qu'elle préfère. On peut prendre cette querelle pour une plaisanterie, mais l'assertion de l'érudit Callimaque, que parmi les différentes Aphrodites, une seule, Aphrodite Kastniétis, dont le temple était situé près d'Aspendos, en Pamphylie, recevait des porcs en sacrifice, est contredite par d'autres savants, dont les témoignages établissent que cet usage existait en beaucoup d'autres lieux [2]. Il est même question quelque part d'une fête célébrée par les Argiens en l'honneur d'Aphrodite, dont les porcs faisaient les frais, et qui s'appelait de leur nom ὑστήρια [3]. Toutefois, c'est surtout à Déméter et à Dionysos que l'on immolait des porcs, probablement pour les punir des ravages qu'ils faisaient dans les champs et dans les plants de vigne [4]. On ne pouvait, à Épidaure, sacrifier de chèvres sur l'autel d'Asklépios, et la même interdiction était en vigueur à Tithorée, où le Dieu avait un sanctuaire, mais ailleurs on ne se faisait pas scrupule de les immoler comme d'autres victimes [5]. Nulle part ailleurs qu'à Sparte on n'offrait des chèvres à Héra [6]. Athêna les réprouvait aussi, et l'on pensait que cette rancune venait des dégâts qu'elles causaient aux oliviers. Pour la même raison, ces animaux ne pouvaient être conduits sur l'Acropole pour être sacrifiés à aucune des divinités dont les temples avoisinaient celui de la déesse protectrice de la ville [7]. On prêtait sans doute à Dionysos un raisonnement contraire, car on croyait lui être particulièrement agréable en lui offrant des boucs, à cause des

1. *Les Acharniens*, v. 801 et suiv. Pausanias (l. II, c. 10, § 5) remarque qu'à Sicyone non plus on ne sacrifiait jamais de porcs à Aphrodite.
2. Strabon, l. IX, p. 438. Le surnom de Καστνιῆτις, donné à Aphrodite, vient du mont Kastnion, près d'Aspendos. Quelques critiques ont supposé que la déesse portait le même surnom en Thessalie, mais cette conjecture n'est pas autorisée par le passage de Strabon.
3. Athénée, l. III, c. 49, p. 96.
4. Schol. d'Aristophane, *les Grenouilles*, v. 338.
5. Pausanias, l. II, c. 26, § 9 et l. X, c. 32, § 12.
6. Pausanias, l. III, c. 15, § 9.
7. Athénée, l. XIII, c. 51, p. 587.

ravages qu'ils faisaient dans les vignes. On sacrifiait des chèvres à Aphrodite, en raison de leurs dispositions aphrodisiaques ; c'est ainsi du moins que quelques personnes expliquaient cet usage [1]. Cependant la chaste Artémis agréait le même présent [2], et l'on avait coutume d'immoler aussi des chèvres à Apollon, notamment lorsqu'on allait à Delphes consulter l'oracle [3]. Les brebis et les béliers pouvaient, à ce qu'il paraît, être sacrifiés à tous les dieux, car la tradition d'après laquelle Zeus faisait fi des brebis, ne repose sur aucun témoignage certain [4]. Les bœufs étaient aussi bien venus de toutes les divinités. C'était en effet la victime la plus précieuse qu'on pût immoler ; de là vient que l'expression βουθυτεῖν s'applique parfois à des sacrifices d'une autre nature, dont on veut donner une haute idée [5].

Les conditions à remplir par les victimes variaient dans les divers pays, de même que les espèces parmi lesquelles on devait les choisir. Il y avait bien un principe général, à savoir que l'on ne pouvait offrir aux dieux que des animaux sains et irréprochables [6], mais cette règle n'était pas sans exceptions. Les Spartiates, par exemple, ne se faisaient pas scrupule de sacrifier des victimes estropiées ou mal venues (ἀνάπηρα) ; on pouvait aussi en immoler de telles à Artémis d'Amarynthos [7]. C'était seulement dans quelques cas déterminés qu'il était interdit d'immoler des animaux châtrés. On ne pouvait même, en fait de mâles, en offrir d'autres aux divinités

1. Lucien, *Dial. Meretricum*, n° 7; voy. aussi les notes du Scholiaste.

2. Par exemple à Athènes, dans la fête célébrée en souvenir de la bataille de Marathon; voy. plus bas, chap. 17.

3. Voy. plus bas, chap. 11; mais voy. aussi Homère, *Iliade*, l. I, v. 41.

4. Cette conjecture repose uniquement sur une correction proposée à un passage d'Aristote (*Morale à Nicomaque*, l. V, c. 10), qui d'ailleurs, alors même que la correction serait adoptée, ne serait pas encore une preuve convaincante.

5. On lit par exemple dans le *Plutus* d'Aristophane, v. 820 : βουθυτεῖν ὗν καὶ τράγον καὶ κριόν.

6. Aristote, cité par Athénée, l. XV, c. 16, p. 674 : οὐδὲν κολοβὸν προσφέρομεν πρὸς τοὺς θεούς, ἀλλὰ τέλεια καὶ ὅλα. On lit aussi dans l'inscription mythique d'Andania, § 11, v. 71 : Εὐίερα καθαρὰ καὶ ὁλόκληρα.

7. Platon, Alcibiade, II, p. 119 a; Ælien, *de natura Animal.*, l. XII, c. 34; Callimaque cité par le Scholiaste d'Aristophane (*les Oiseaux*, v. 873).

souterraines [1]. — L'âge des animaux n'était pas non plus indifférent; il existait, sur ce point, des prescriptions qui variaient, à vrai dire, suivant les lieux et les circonstances. Dans une inscription trouvée à Céos et malheureusement mutilée [2], il est question d'une fête dont on ne peut lire le nom, où sont sacrifiés des bœufs et des brebis qui ont jeté toutes leurs dents de lait, et des porcs qui n'ont pas plus d'un an et de quelques mois. Une autre inscription de Pergame, qui date de l'empire romain [3], contient un oracle en vers relatif à un sacrifice dans lequel on a offert à Pallas une génisse de deux ans, à Zeus un taureau de trois ans. Des indications analogues sont fournies en ce qui concerne Bakchos et Asklépios. On ne saurait toutefois établir des règles absolues : le plus souvent, les victimes étaient adultes [4]. Homère mentionne des bœufs et des porcs de cinq ans et, dans un autre passage, une génisse d'un an, qui n'a pas encore subi le joug [5]. A Ténédos, on immolait en l'honneur de Dionysos un veau nouveau-né [6]. Les habitants de Thèbes témoignaient leur vénération aux divinités souterraines, non pas en immolant, mais en précipitant dans une fosse de jeunes porcs [7]. Les mêmes animaux, encore à la mamelle, étaient partout choisis pour les cérémonies expiatoires. Au contraire, d'après une loi athénienne, on ne pouvait sacrifier les agneaux avant qu'ils eussent été tondus, ni les brebis qui n'avaient pas encore mis bas [8]. A Sicyone, on offrait aux Euménides des brebis pleines [9].

Pour le choix des sexes, on doit admettre, comme règle générale, que l'on sacrifiait des mâles aux dieux, des femelles

1. Voy. Kühn, dans ses Notes sur Pollux, l. I, 29.
2. *Corpus Inscript. græc.*, n° 2360; voy. aussi Rangabé, *Antiq. hellen.*, n° 821.
3. *Corpus Inscript. græc.*, n° 3538.
4. C'est ce que l'on appelle ἱερὰ τέλεια. Quelquefois cependant on désignait aussi par ces expressions les sacrifices d'animaux âgés d'un an ou même seulement de dix jours; voy. Hésychius, s. v. τέλεια.
5. *Iliade*, l. II, v. 403, et l. X, v. 292; *Odyssée*, l. XIV, v. 419.
6. Ælien, *de natura Animal.*, l. XII, c. 34.
7. Pausanias, l. IX, c. 8, § 1.
8. Philochorus, cité par Athénée, l. I, c. 16, p. 9, et l. IX, c. 17, p. 375.
9. Pausanias, l. II, c. 11, § 4.

aux déesses[1]; mais cette règle non plus n'est pas absolue. A Aulis, par exemple, les prêtres d'Artémis n'avaient nul égard à la différence des sexes. Cette anomalie s'expliquait par une légende. Lorsque les Grecs, en route pour Troie, obtinrent enfin à Aulis des vents propices, ils sacrifièrent à Artémis, dans la précipitation du départ, les animaux qu'ils avaient sous la main, et depuis, toute victime fut réputée agréable à la déesse (δέκιμος)[2]. La couleur avait aussi son importance. Dans l'Odyssée, on voue aux puissances souterraines des brebis noires[3]; les Athéniens offraient un agneau noir aux divinités qui déchaînaient les orages et les tempêtes[4]. Des taureaux de même couleur sont immolés à Poseidon, dans Homère[5]; mais, d'après d'autres témoignages, le dieu de la mer accepte des bœufs roux et même des blancs[6]. Il est clair d'ailleurs que pour des sacrifices accomplis dans les temples et dans des sanctuaires soumis à une direction sacerdotale, auxquels, par conséquent, assistait toujours un prêtre, ce personnage avait toujours le droit d'examiner les victimes et de rejeter celles qui n'étaient pas dans les conditions voulues. Pour les sacrifices privés au contraire, chacun était libre de faire ce que bon lui semblait; c'était affaire de conscience. Dans les localités assez nombreuses, où les victimes étaient prises parmi des troupeaux consacrés aux dieux, il était d'usage de les marquer d'un certain signe[7]. A Delphes, on s'assurait que

1. Arnobius, *adv. Gentes*, l. VII, c. 19.
2. Pausanias, l. IX, c. 19, § 7.
3. *Odyssée*, l. XI, v. 33. Oreste sacrifia aussi un bélier noir aux Euménides, d'après le Scholiaste de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 42).
4. Aristophane, *les Grenouilles*, v. 847, ed. Didot.
5. *Odyssée*, l. III, v. 6.
6. Pindare, *Pythiques*, IV, v. 365 (205, ed. Bœckh), et *Olymp.*, XIII, v. 98 (69). Dans ce passage, l'épithète ἀργᾶντα désigne, d'après le Scholiaste, non la couleur, mais l'état général de l'animal.
7. Porphyre, *de Abstin.*, l. I, c. 25. Porphyre parle du troupeau sacré de Perséphone, à Cyzique. Ailleurs (l. II, c. 55), il signale l'empreinte, σφραγίς, dont étaient marqués les troupeaux comme une coutume égyptienne, coutume décrite déjà par Hérodote et par Plutarque; mais on lit dans l'inscription d'Andania (§ 11, v. 71) : τοῖς δὲ δοκιμασθέντοις ἱερείοις σαμεῖον ἐπιβαλόντων οἱ ἱεροί. D'après le même texte, l'épreuve précédait de dix jours le sacrifice.

les animaux destinés à servir de victimes étaient en bonne santé, en présentant aux bœufs de l'orge, aux porcs des pois. Ceux qui ne s'empressaient pas de manger étaient réputés malades et rejetés comme tels. Sur les chèvres, on répandait de l'eau froide, et elles étaient jugées malsaines, si elles se prêtaient tranquillement à cette aspersion [1].

Les victimes étaient couronnées de bandelettes, de couronnes et de guirlandes; quelquefois aussi, les cornes des bœufs étaient dorées [2]. Les dieux, en effet, étaient censés assister au sacrifice, et il convenait que ces offrandes leur fussent présentées parées comme pour une fête, ainsi que les ex-voto que l'on portait également au temple décorés de couronnes et de bandelettes. Pour la même raison, les sacrificateurs tenaient à se montrer dignes de la divinité. Non seulement ils prenaient soin de se purifier par des ablutions, et de revêtir des habits sans tache, mais eux aussi se couronnaient, du moins dans les temps postérieurs à l'épopée homérique, car, chez Homère, il n'est question de couronnes ni pour les hommes, ni pour les animaux, et on peut dire, d'une manière générale, que cette parure est pour lui chose inconnue [3]. Plus tard, au contraire, l'usage en est presque universel dans les sacrifices [4]. Naturellement, on les tressait de préférence avec les plantes agréables au Dieu, et l'on évitait soigneusement celles qu'on supposait devoir lui déplaire, ce en quoi, à la vérité, les opinions ne s'accordaient pas toujours. Le lierre par exemple, passait pour être cher à Dionysos, mais on le tenait écarté des sacrifices offerts aux dieux olympiens et des temples qui leur étaient consacrés. Cette précaution était

1. Plutarque, *de defectu Oracul.*, c. 49.

2. Athénée, l. XV, c. 16, p. 674; Platon, *Alcibiade*, II, c. 20, p. 149 C; voy. aussi Homère, *Iliade*, l. X, v. 294, et *Odyssée*, l. III, v. 384.

3. Scholiaste d'Homère, *Iliade*, l. XIII, v. 736. Ce passage est le seul où le mot στέφανος soit employé chez Homère, et il y est pris dans un sens figuré. Στεφάνη, d'où vient εὐστέφανος, désigne les bandelettes qui entouraient la tête, comme une sorte de bonnet.

4. La coutume établie à Paros, en Crète, de sacrifier aux Charitinnes sans couronne, est citée comme une exception (Apollodore, *Biblioth.*, l. III, c. 15, § 7). On ne portait pas de couronne lorsqu'on était en deuil (Athénée, *Ibid.*). Quand Xénophon, occupé à un sacrifice, apprit la mort de son fils Gryllus, il arracha sa couronne (Diogène Laërte, l. II, c. 54.)

prise tout particulièrement à Athènes pour Héra, à Thèbes pour Aphrodite [1]. La couronne n'était pas seulement pour le sacrificateur un ornement; elle constatait le caractère sacré de ses fonctions, le plaçait sous la protection du Dieu et assurait son inviolabilité [2].

Une corbeille (κανοῦν) contenant le couteau sacré, l'orge, les couronnes, les bandelettes, et un vase rempli d'eau (χέρνιψ) étaient portés de gauche à droite autour de l'autel [3]. Les vases employés à cet usage et tous ceux qui devaient servir au sacrifice étaient l'objet de prescriptions qui variaient suivant les lieux. A Argos, par exemple, et à Égine, on n'admettait que les vases d'argile fabriqués dans le pays; ceux qui provenaient de l'Attique étaient spécialement interdits [4]. On consacrait l'eau [5], en y enfonçant un tison enflammé, et on la présentait à la ronde à tous les assistants qui y plongeaient leurs mains et en aspergeaient eux-mêmes et l'autel [6]. L'orge était distribuée ensuite, pour être répandue sur la tête des victimes, au moment où elles étaient conduites à l'autel; de là, l'expression προχύται. Le mot ὀλαί ou, dans Homère, les mots οὐλαί, οὐλοχύται paraissent désigner des grains concassés ou grossièrement moulus. Les anciens interprètes parlent plutôt de grains entiers, en quoi ils peuvent avoir été guidés par une fausse étymologie [7], bien que, d'autre part, cette méprise ne soit guère admissible, si en réalité l'on n'avait pas fait usage de grains à l'état naturel; il est sûr du moins qu'ils

1. Plutarque, *Quæst. roman.*, nº 112.
2. Aristophane, *Plutus*, v. 21.
3. Aristophane, *la Paix*, v. 947 et suiv.
4. Hérodote, l. V, c. 88.
5. Euripide, *Hercule furieux*, v. 928; Athénée, l. IX, c. 76, p. 409.
6. Aristophane, *Lysistrata*, v. 1129; Athénée, *ibid.*, Hésychius s. v. δάλιον.
7. Voy. Buttmann, *Lexilogus*, t. I, p. 101, et en sens contraire Sverdsjö, *de Verbor.* οὐλαί et οὐλοχύται *signific.*, dans les *Jahrb. für Philologie* de Jahn, supplém. IV, p. 439 et suiv. Les objections adressées à Buttmann par Pott (*Etymol. Forschungen*, t. I, p. 789) reposent uniquement sur une étymologie contestable; voy. aussi Curtius, *Etymol. Studien*, t. I, p. 322, nº 527. Dans Hérodote (l. I, c. 160), les mots οὐλαὶ κριθῶν paraissent désigner plutôt une préparation faite avec des grains d'orge que les grains mêmes, conservés dans leur intégrité.

étaient grillés. Rien n'indique, dans les documents dignes de foi, qu'ils aient été assaisonnés de sel, comme la *mola salsa* des Romains. Un fait singulier, que l'on signale sans l'expliquer, c'est que les Mégariens, dans un sacrifice annuel en l'honneur de Térée, se servaient de cailloux au lieu d'orge [1]. — C'était un mauvais signe, quand il fallait traîner la victime à l'autel; le présage au contraire était heureux, lorsqu'elle s'avançait librement et semblait, en inclinant la tête, aller d'elle-même au devant du coup fatal; aussi arrivait-il quelquefois qu'on lui versât de l'eau dans l'oreille, pour amener l'effet désiré [2]. Avant l'immolation, on lui coupait quelques poils sur la tête, et on les distribuait aux personnes réunies pour le sacrifice, qui les jetaient dans le feu [3].

Ces préparatifs achevés, après que l'assistance avait été invitée à se recueillir religieusement et à éviter toute cause de trouble [4], que les dieux avaient été suppliés d'agréer le sacrifice et que les flûtes s'étaient fait entendre [5], la victime était égorgée, opération qui s'exécutait de différentes manières, suivant les circonstances et la nature de l'animal. Le plus souvent, on l'abattait d'un coup de massue, ou on lui fendait le dos avec une hache, et lorsqu'il était tombé, on l'égorgeait avec le couteau sacré. Si le sacrifice s'adressait aux dieux du ciel, la tête était relevée en arrière; elle était au contraire inclinée, lorsqu'il était offert aux dieux souterrains [6]. A

1. Pausanias, l. I, c. 41, § 9.

2. Plutarque, *Quæst. conviv.*, l. VIII, 8, § 3; Schol. d'Apollonius, l. I, v. 415.

3. *Iliade*, l. III, v. 273, et l. XIX, v. 254; Euripide, *Electre*, v. 800. A cette opération s'appliquent spécialement les mots κατάρχεσθαι τοῦ ἱερείου; voy. Kuster, dans ses Notes sur *les Oiseaux* d'Aristophane, v. 958, et Monk, dans son édition de l'*Alceste* d'Euripide, v. 74. Mais l'expression κατάρχεσθαι comprenait aussi d'autres cérémonies préparatoires; on lit dans Homère (*Odyssée*, l. III, v. 445): χέρνιβά τ' οὐλοχύτας τε κατήρχετο. Cf. Hésychius, s. v. οὐλοχύται, τὰ κατάργματα.

4. Εὐφημία ἔστω, εὐφημεῖτε. Voy. Homère, *Iliade*, l. IX, v. 171; Aristophane, *les Thesmoph*, v. 301; *les Acharniens*, v. 237, et *les Oiseaux*, v. 958.

5. Dion Chrysostome, *Or.* XXXII, § 57; Hérodote, (l. I, c. 132), signale comme une coutume particulière aux Perses l'absence des flûtes dans les sacrifices.

6. Eustathe, *ad Iliadem*, l. I, v. 459; cf. *Lexicon Seguer.*, p. 417, 8.

Méthydrion, en Arcadie, on observait un usage particulier, dans les sacrifices à Despoina : au lieu d'ouvrir la gorge, on détachait les membres [1]. Le sang, recueilli dans un vase placé au-dessous, était répandu autour de l'autel. Dans quelques sacrifices, en particulier dans ceux par lesquels on se proposait de ratifier un engagement d'intérêt public, tous les assistants posaient la main sur la victime [2]. Après le coup mortel, l'animal était dépouillé et dépecé, et les morceaux qui revenaient aux dieux étaient mis à part. Homère, pour les distinguer, se sert du mot μηρία, qui désigne les os des cuisses auxquels restaient attachées quelques parties charnues. Plus tard, on préféra généralement pour cette destination le dos de la bête, ou le train de derrière, y compris la queue [3]. Les gens pieux augmentaient la part des dieux, les autres la faisaient la plus petite possible et ne laissaient de chair adhérente aux os que ce que la bienséance exigeait [4]. Les os ainsi détachés, quelques intestins et, du moins au temps d'Homère, des morceaux de chair prélevés sur les différentes parties du corps, étaient enveloppés de graisse, placés sur l'autel et brûlés, en même temps que l'on faisait une libation et que l'on répandait de l'huile pour activer la flamme, avec accompagnement de flûtes sur un rythme consacré [5]. Il y avait cependant des sacrifices d'où les libations étaient absentes [6]. La chair qui n'était pas consumée pour l'usage des dieux servait aux repas des hommes. Lorsque les sacrifices étaient accomplis dans un

1. Pausanias, l. VIII. c. 37, § 8.
2. Æschine, *de falsa Legatione*, p. 262, § 84.
3. Voy. Wieseler, dans le *Philologus*, t. X, 3, p. 385; Eubulide, cité par Clément d'Alexandrie (*Stromata*, l. VII, p. 716); cf. Meineke, dans les *fragm. Comic. græc.*, t. III, p. 270. Dans l'*Exode* (c. 29, v. 22), la queue de l'animal est spécialement mentionnée.
4. Voy. Hermann, dans ses Notes sur le *Prométhée* d'Æschyle, p. 100.
5. Homère, *Iliade*, l. XI, v. 774, et *Odyssée*, l. III, v. 459; Athénée, l. XI, c. 71, p. 486; Pollux, l. X, 65; les Scholies d'Héphestion, p. 82, ed. de Pauw; Terentius Maurus, p. 62.
6. Scholiaste de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 100). C'était le cas des sacrifices offerts, chez les Eléens, au dieu Sosipolis, dans lesquels on se contentait de brûler des parfums, voy. Pausanias, l. VI, c. 20, § 3. De même on ne répandait pas de vin sur l'autel de Ζεύς ὕπατος, situé dans l'acropole d'Athènes; on n'y servait que des gâteaux.

sanctuaire placé sous l'autorité d'un prêtre, il prélevait sa part, qui était appelée la part du Dieu, sous prétexte qu'elle profitait à son serviteur. Celui qui offrait le sacrifice envoyait aussi des parts d'honneur à ses amis [1]. Si plusieurs personnes contribuaient aux frais, chacune d'elles, naturellement, était admise au partage [2]. On emportait chez soi ce qui n'était pas consommé sur place, et on s'en régalait en compagnie, ou bien on le conservait pour plus tard [3]. Théophraste note comme un es caractères de l'avare qu'il se garde de faire profiter ses amis des reliefs de l'autel et emporte le tout à la maison pour le saler [4]. Dans quelques sacrifices cependant, surtout dans ceux dont Hestia était l'objet, il était d'usage de ne rien enlever et de ne rien partager [5]. On faisait ordinairement rôtir la partie de la chair qui devait être mangée durant la cérémonie [6]; les Athéniens seuls la faisaient bouillir, lorsqu'ils sacrifiaient aux Heures. La langue de l'animal était traitée d'une manière particulière, dans les temps héroïques. On la détachait, et le soir, le banquet terminé, on la coupait et on la jetait au feu, après une dernière libation [7]. Suivant les anciens commentateurs, cette coutume était un hommage rendu à Hermès [8]; c'est là au reste un détail qui importe peu. Dans les siècles qui suivirent, il n'est plus question de cette singularité. Nous voyons au contraire que chez les Athéniens et sans doute ailleurs les langues des victimes, coupées aussi par morceaux, étaient, dans certains sacrifices publics, le profit des hérauts en fonction. Cette attribution pouvait s'expliquer

1. Théocrite, *Id.*, V, v. 139; Plutarque, *Agésilas*, c. 17; *Aratus*, c. 15; Polyen, *Stratagem.*, l. II, c. 1, 3; Plaute, *Miles gloriosus*, v. 706.

2. Isée, *or.* IX, c. 33; voy. aussi le commentaire de Schœmann, p. 425.

3. Aristophane, *Plutus*, v. 227; cf. Plaute, *Pœnulus*, a. II, sc. 1, v. 44 et a. 3, sc. 3, v. 3. Sur le repas du sacrifice servi dans le sanctuaire même, voy. le *Rudens*, prol. v. 61 et a. II, sc. 3, v. 13.

4. Théophraste, *Caractères*, c. 9.

5. Hésychius, s. v. ἑστία; Eustathe, *ad Odysseam*, p. 1579, 43; Zénobius, *Proverb.*, cent. IV, n° 44; Diogenianus, *Proverb.*, cent. IV, n° 68.

6. Philochorus, cité par Athénée, l. XIV, c. 72, p. 656.

7. Homère, *Odyssée*, l. III, v. 332 et 341; cf. Apollonius de Rhodes, l. I, v. 517; Athénée, l. I, c. 28, p. 16.

8. Eustathe, *ibid.*, p. 1470, 32; Athénée, *Ibid.*; Cornutus, *de Nat. Deor.*, c. 16, p. 64, ed. Osann.

aussi comme un honneur rendu à Hermès, patron des hérauts [1].

En principe, on devait sacrifier aux divinités du ciel le matin, aux divinités souterraines le soir [2]. Pour celles en effet qui habitaient et régnaient dans l'empire de la mort, le moment le plus convenable était le déclin du jour. On présumait au contraire que les divinités dont la vie était le domaine préféraient l'heure où tout renaît à la vie. Il était naturel, d'ailleurs, que les sacrifices qui se terminaient par un banquet précédassent l'heure fixée pour les repas ; or, on sait que l'ἄριστον avait lieu vers midi, quelquefois aussi pourtant dans la matinée, et que l'on attendait le soir pour prendre le repas principal [3]. Dans tous les cas, le fait de placer le sacrifice après le repas du matin était réputé une inconvenance. Lorsqu'il arrivait que l'on procédât, dans un sanctuaire, à un sacrifice privé, les viandes étaient rapportées à la maison de celui qui offrait le sacrifice, et le repas était donné chez lui [4]. Les gens vaniteux avaient coutume de suspendre à leur porte la tête de la victime, ornée de couronnes et de bandelettes, afin que pas un passant n'ignorât leurs largesses [5]. Dans les sacrifices dont le trésor faisait les frais, ou lorsqu'un grand nombre d'animaux étaient immolés, on ajoutait le plus souvent à la cérémonie un banquet populaire (δημοθοινία, ἑστίασις, δεῖπνον δημοτελές) [6]. On peut juger des flots de sang qui coulaient en ces circonstances d'après les exemples cités dans le premier volume de cet ouvrage [7], à savoir, les cinq cents chèvres égorgées à l'anni-

1. Aristophane, *Plutus*, v. 1111; *les Oiseaux*, v. 1710; *la Paix*, v. 1058. On lit dans le Scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, l. l. : ὅτι τῶν ἱερείων ἡ γλῶττα τῷ Ἑρμῇ δίδοται ἐν ταῖς δημοτελέσι θυσίαις. Les langues étaient le profit des hérauts, parce que, d'après Kleidemus dans Athénée (l. XIV, c. 79, p. 660) : μαγείρων καὶ βουτύπων τάξιν εἶχον.

2. Schol. de Pindare (*Isthm.*, IV, v. 110); *Etymolog. Magn.*, p. 468, 31 : Schol. d'Apollonius (l. I, v. 587); Proclus, *ad Hesiodi Opera et Dies*, v. 763.

3. Athénée, l. I, c. 19, p. 12; cf. Becker, *Chariklès*, t. II, v. 236.

4. Plaute, *Pœnulus*, a. II, sc. I, v. 44; Aristophane, *Plutus*, v. 227.

5. Théophraste, *Caract.*, c. 21.

6. Pollux, l. I, 34, et l. VI, 8. Une inscription publiée par Ussing (nº 54) et par Rangabé (*Antiq. hellen*, nº 814) contient des renseignements spéciaux sur la Kreanomie ou distribution des viandes provenant des sacrifices, tant aux autorités qu'au peuple réparti par dèmes.

7. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 505.

versaire de la bataille de Marathon, les 5,114 drachmes versées par le trésor d'Athènes qui, s'il n'y avait que des bœufs, en représentaient cent environ, enfin les trois cents bœufs, dont parle Isocrate [1], que l'on était toujours prêt à immoler, quand l'occasion s'en présentait. Le nom général de ces grands massacres était *Hécatombe*, ce qui ne veut pas dire que des bœufs fussent seuls sacrifiés, ni que le nombre de cent fut toujours exact. On rencontre même plus tard le mot χιλιόμβη [2]. Δωδεκίς ou δωδεκηΐς signifie un sacrifice de douze têtes; τριττύς ou τριττύα indique qu'il n'y en avait pas plus de trois [3], par exemple un taureau, une brebis et une truie, comme dans les *suovetaurilia* [4] des Romains, ou bien un porc, un bouc et un bélier ; d'autres combinaisons étaient encore possibles. La loi athénienne ordonnait que, lorsqu'on sacrifiait un bœuf à Athêna, la déesse Pandrosos reçût en même temps une brebis ; c'est ce qu'on appelait ἐπίβοιον [5].

Les coutumes relatées plus haut s'appliquent toutes, dans leurs parties essentielles, aux sacrifices que l'empereur Julien appelle honorifiques, θυσίαι τιμητήριαι, et un ancien grammairien ἁπλῶς θυόμενα [6], les distinguant ainsi des sacrifices intéressés, dont il sera question plus loin. Il ne s'agit jusqu'ici que de faire honneur aux dieux, en reconnaissance des bienfaits que l'on en a reçus ou pour en assurer la continuation. Ces sacrifices, sauf quelques exceptions, sont accompagnés de banquets. Des animaux sont immolés et une partie en est consa-

1. Dans l'*Aréopagitique*, § 29.
2. Eustathe, *ad Iliadem*, p. 49, 4, et *ad Odysseam*, p. 1454, 26; Théodoret, *Græc. affect. curatio*, l. VII, p. 282, ed. Gaisford.
3. Hésychius. s. v. δωδεκῆδες θυσίαι ; Eustathe, p. 1306, 48 et 1676, 40.
4. Aristophane, *Plutus*, v. 820; Pausanias, l. II, c. 11, § 7; Photius, p. 605, 13; *Corpus Inscript. græc.*, t. I, p. 811. Au contraire, d'après Istros, cité dans l'*Etymolog. Magn.*, s. v., on nommait τριττὺν τὴν ἐκ βοῶν, αἰγῶν, ὑῶν ἀρσένων πάντων τριετῶν. Il ressort de là que ces particularités du culte n'étaient pas exactement connues, même des savants, soit parce qu'elles variaient, soit faute d'y attacher de l'importance.
5. Harpocration, s. v. Il est à remarquer cependant que, dans quelques manuscrits, Pandora est remplacée par Pandrosos ; la même substitution existe dans Suidas et dans l'*Etymolog. Magn.*, p. 358, 13. Pandora doit être considérée comme un surnom de la Terre; voy. Philostrate, *Vita Apollon.*, l. VI, c. 39, et Schœmann, *Opusc. acad.*, t. II, p. 295.
6. Julien, or. V, 176; *Schol. de l'Iliade*, l. III, v. 310.

crée aux dieux. La communauté qui s'établit ainsi entre les dieux et les hommes sert à excuser ou à justifier le fait même de l'immolation[1]; car il ne faut pas rejeter légèrement la pensée exprimée par d'anciens écrivains que le meurtre d'un animal, s'il n'avait d'autre but que d'en manger la chair, et n'était pas relevé par l'idée d'une offrande à la divinité qui en agréait une part et abandonnait le reste aux hommes, n'était pas, pour les nations des temps reculés, une chose vraiment permise[2]. Ils n'ont pas tort non plus ceux qui croient qu'on ne se résolut que très tard à sacrifier les animaux qui venaient en aide à l'homme, en lui fournissant leur lait, leur laine et leur travail, comme les chèvres, les moutons et les bœufs, et que l'on commença par les porcs qui ne concouraient que par leur chair à la satisfaction de nos besoins[3]. Il était interdit, dans une haute antiquité, d'immoler les taureaux soumis au joug, qui avaient été les compagnons de travail de l'homme[4], et même depuis, d'anciens usages témoignent que l'on ne s'affranchit pas sans scrupule de cette défense. Les Athéniens, aux fêtes des Bouphonies et des Diipolies, répandaient de l'orge et du froment sur l'autel, après quoi, l'on amenait la victime; si elle mangeait le grain, devenu la propriété du Dieu, le prêtre, qui se tenait prêt, la frappait de sa hache pour la punir de ce sacrilège, et s'enfuyait en jetant son arme, qui était condamnée, par un simulacre de jugement, comme coupable de meurtre[5]. A une certaine solennité, où la coutume était de sacrifier des bœufs de travail, les habitants de Lindos, dans l'île de Rhodes, rem-

1. Ἡγοῦντο γὰρ ὥσπερ συσσιτεῖσται τοῖς θεοῖς, dit le même scholiaste; on lit aussi dans saint Paul, *Épitre aux Corinthiens*, I, c. 10, v. 21 : τραπέζης δαιμονίων μετέχειν.

2. Platon, *les Lois*, l. VI, p. 782 C.; Plutarque, *Quæst. conviv.*, l. VIII, c. 8, § 3; Porphyre, *de Abstin.*, l. II, c. 6; cf. Pausanias, l. VIII, c. 2, § 3.

3. Varron, *de Re rustica*, l. II, c. 4, 9; Ovide, *Métamorph.*, l. XV, v. 111; Porphyre, *de Abstin.*, l. I, c. 14, et l. III, c. 20, avec les remarques de Choer. On lit aussi dans Athénée, l. IX, c. 64, p. 401 : σῦν οἱονεὶ θῦν, τὸν εἰς θυσίαν εὐθετοῦντα.

4. Ælien, *Var. Histor.*, l. V, c. 14; voy. aussi Ménage, dans ses Notes sur Diogène Laërte, l. VIII, c. 20; Jacobs, dans son édition de l'*Anthologie*, l. IX, p. 232; Lobeck, *Aglaophamus*, p. 677.

5. Pausanias, l. I, c. 28, § 10; Ælien, *Var. Hist.*, l. VIII, c. 3.

plaçaient le recueillement religieux prescrit d'ordinaire (εὐφημία) par des invectives et des imprécations contre le sacrificateur. Pour expliquer cet usage, dont le sens échappait, on invoquait une légende : Héraklès avait un jour enlevé à un paysan et tué l'un des bœufs avec lesquels il cultivait son champ. Comme le paysan se répandait en malédictions, le dieu ne fit qu'en rire, et en souvenir de cette scène, fut introduit l'usage que nous venons de signaler[1]. Il n'est pas bien difficile de démêler le sens de cette légende, non plus que de la coutume adoptée par les Athéniens; l'une et l'autre tenaient à expliquer et à justifier la mort de la victime. Il est probable que des pratiques semblables étaient en vigueur en d'autres pays, notamment dans le cas où l'on immolait des bœufs associés au travail de l'homme, ce qui, d'ailleurs, fut longtemps une exception[2]. Lorsqu'on expliquait le sacrifice des porcs à Déméter et celui des béliers à Dionysos par le dommage que les animaux causaient dans les moissons et dans les vignes, c'était là encore une tentative pour innocenter les meurtriers. On n'alléguait pas les mêmes excuses pour les victimes domestiques dont la chair n'était pas à l'usage de l'homme. Le choix était alors déterminé par quelque relation supposée entre la nature de ces animaux et les attributs des dieux, ainsi qu'on l'a vu pour les chevaux, les ânes et les chiens. Il est notoire que les chevaux, en particulier, représentaient symboliquement le dieu de la Mer et les divinités fluviales[3]. Du moment où l'on admettait que les sacrifices étaient une chose agréable aux dieux, il était naturel de leur offrir de préférence les animaux qui, par suite de quelque analogie, semblaient devoir trouver auprès d'eux plus de faveur. Il ne s'agit plus ici des sacrifices suivis de banquets, qui devaient en même temps donner satisfaction aux dieux et aux hommes; les victimes étaient dévolues tout entières aux

1. Apollodore, l. II, c. 5, § 11, 10; Conon, *Narrat.*, c. 11 ; Philostrate, *Imagines*, l. II, c. 24 ; Lactance, *Institut. divinæ*, l. I, c. 21, § 31.
2. Ælien, *Var. Hist.*, l. V, c. 14, avec les notes de Périzonius ; Pausanias, l. IX, c. 12, § 1 ; Jacobs, dans ses notes sur l'*Anthologie*, l. II, 2, p. 232 ; Lobeck, *Aglaoph.*, p. 677.
3. Voy. Preller, *Mythol.*, t. I, p. 353.

dieux. Les animaux qu'on leur consacrait comme leur étant particulièrement agréables étaient aussi ceux qu'on sacrifiait de préférence, soit qu'on les précipitât vivants au milieu des flots[1], soit qu'on les brûlât, après les avoir immolés. D'ordinaire, dans les sacrifices honorifiques, les victimes étaient soumises entières à la crémation (ὁλόκαυστα, ὁλόκαυτα, ὁλοκαυτώματα), mais quelquefois aussi on se proposait un but accessoire : Il y avait par exemple des cérémonies destinées à l'assainissement et à la purification, dans lesquelles il était procédé différemment; nous y reviendrons. D'un autre côté, la crémation intégrale s'appliquait même aux animaux susceptibles d'être servis dans les banquets des sacrifices, si quelque raison sérieuse ne permettait pas de partager avec les dieux. C'était en particulier le cas, lorsque l'hommage s'adressait aux divinités souterraines, qui, étrangères à la lumière et à la vie, ne pouvaient être les convives de l'homme. A elles seules appartenait l'animal que l'on immolait, l'existence à laquelle on mettait fin. C'est pour cette raison que le sang, réputé chez les anciens le siège de la vie[2], était versé dans une fosse, pour s'écouler de là dans leur empire, après quoi le cadavre était coupé en morceaux et consumé sur l'autel, foyer du sacrifice, et les cendres étaient jetées dans la même fosse ou enfouies près de là[3]. On s'y prenait de la même manière dans les sacrifices funéraires, célébrés en l'honneur des héros ou de mânes moins illustres. Les ombres séjournant dans les régions infernales se sentaient réparées, lorsqu'un élément de vie leur était envoyé d'en haut[4]. Pour elles aussi, on versait le sang dans une fosse, on dépeçait l'animal, on le brûlait et on enfouissait ses cendres. Les mots en usage pour désigner ces opérations sont ἐντέμνειν et ἐναγίζειν, ἔντομα et ἐναγίσματα[5]. Des his-

1. Des taureaux étaient précipités aussi dans le lac formé par la source de Cyané, près de Syracuse.

2. On lit dans le *Lévitique*, c. 17, v. 11 : « Car la vie de la chair est dans le sang. » Voy. aussi Servius, *ad Æneidem*, l. IX, v. 348.

3. Voy. Muller, dans ses Notes sur les *Euménides* d'Æschyle, p. 180.

4. Lucien, *de Luctu*, c. 9, et *Contemplantes*, c. 22.

5. On applique cependant quelquefois l'expression θύειν à ces sacrifices; voy. Ross, *das Theseion*, p. 20. Dans Pindare (*Olymp.*, I, v. 146), le sacrifice annuel d'un bélier, que l'on avait coutume de faire à Elis en l'honneur de Pélops, est appelé αἱμακουρία; voy. Pausanias, l. V, c. 13, § 2.

toriens mentionnent comme une singularité la façon dont les Sicyoniens sacrifiaient à Héraklès, qui d'un côté se rattache aux dieux de l'Olympe, de l'autre est compté parmi les héros habitants des régions inférieures. Une moitié de l'agneau immolé était traitée comme s'il s'agissait d'un sacrifice à un dieu, c'est-à-dire que les cuisses étaient consumées sur l'autel, et que l'on se nourrissait d'une partie des chairs ; le reste était réservé comme pour un sacrifice funèbre dont l'usage voulait que le héros seul profitât[1].

Les sacrifices accomplis en vue d'un but déterminé, et que l'on peut appeler, par opposition aux sacrifices honorifiques, les sacrifices intéressés, étaient de trois espèces différentes : ceux qui étaient faits en vue d'obtenir la révélation de l'avenir, ceux qui accompagnaient les serments et les traités, enfin les sacrifices expiatoires et purificatoires. Les premiers étaient ceux dans lesquels le sacrificateur cherchait parmi les entrailles de la victime des pronostics sur l'issue probable d'une entreprise[2] ; nous reviendrons plus loin sur ce mode d'observation appelé Hiéroscopie ; pour le moment, nous nous bornons à rappeler que les sacrifices de ce genre étaient fréquents surtout à la guerre, et que jamais un général ne livrait bataille sans s'être assuré, par cet examen, du succès de ses armes. On comprend facilement que, dans les sacrifices offerts au moment de l'action, et le plus souvent en grande hâte, on ne pouvait guère s'astreindre à suivre toutes les recommandations, tant pour le dépècement et la crémation des victimes que pour les libations et tous les rites applicables aux sacrifices honorifiques, suivis de banquets. Le temps manquait en face de l'ennemi. On s'élançait au combat dès que les signes avaient été reconnus favorables ; la cérémonie n'avait pas d'autre but. Les animaux égorgés servaient

1. Pausanias, l. II, c. 10, § 1 ; cf. Hérodote, l. II, c. 44.

2. Dans Macrobe (*Saturnales*, l. III, c. 5), le genre de sacrifice *in quo voluntas dei per exta disquiritur* est opposé à tous les autres. Les grammairiens grecs établissent que, pour les sacrifices destinés à interroger les dieux, on emploie le moyen θύεσθαι, à la place de l'actif, ce qui s'explique facilement; mais la même observation peut s'appliquer à tous les autres sacrifices accomplis pour un but déterminé ; voy. Haase dans son édition du *de Republ. Lacedæm.*, p. 312.

ensuite à la nourriture des troupes, mais il eut été difficile d'organiser ce qu'on appelait proprement le repas des sacrifices [1].

Pour les sacrifices destinés à consacrer la sainteté des serments, on y recourait soit dans les affaires de la vie privée et les actions judiciaires, soit à l'occasion des traités publics. A Thurii, par exemple, la forme légale pour la cession de la propriété immobilière était que le vendeur et l'acheteur sacrifiassent à Apollon, que l'on y adorait sous le surnom d'ἐπικώμαιος, c'est-à-dire protecteur des κῶμαι, et prêtassent serment devant le magistrat assisté de trois voisins, le premier qu'il vendait loyalement, le second qu'il achetait de même. Le sacrifice consistait uniquement en gâteaux pour les contrats de peu d'importance; il est vraisemblable qu'il y avait aussi effusion de sang, lorsque les transactions étaient considérables. Sans doute, partant de cette idée que les divinités étaient surtout présentes dans les sacrifices, on ne songeait d'abord qu'à les prendre à témoin du serment prêté, et même pour les traités publics, pour les armistices, pour la conclusion de la paix et des alliances, il suffisait rigoureusement d'accompagner le serment de libations, d'où est venu que les mots σπονδαί et σπένδεσθαι ont été appliqués à la conclusion des traités; mais il est certain que des sacrifices plus coûteux pouvaient trouver place dans ces circonstances, et qu'il en était ainsi même à l'occasion de serments privés. Lorsque Démarate adjure sa mère de lui révéler quel est son père, il sacrifie un bœuf et la fait jurer, en lui mettant dans la main une partie des entrailles [2]. Quelque chose d'analogue se passait pour les serments judiciaires, dans les cas solennels. On égorgeait généralement un taureau, un bouc et un bélier; celui qui prêtait serment touchait les cadavres, avec la main, sans doute aussi avec le pied, et jurait dans cette posture [3]. Il arriva quelquefois aussi, lors de la conclusion

1. Théophraste, dans Stobée, *Florileg.*, 44, n° 22, p. 202, ed. Gaisford.
2. Hérodote, l. VI, c. 68.
3. Démosthène, *c. Aristogiton*, § 68, p. 642 : στὰς ἐπὶ τῶν τομίων κάπρου καὶ κριοῦ καὶ ταύρου. Cf. Æschine, *de falsa Legatione*, § 87, p. 264. On lit dans Antiphon, *de cæde Herodis*, p. 710 : ἁπτόμενοι τῶν σφαγίων, et dans Lycurgue, *c. Léocrate*, § 20 : λαβόντες τὰ ἱερά. Voy. aussi les notes de Mætzner sur ce passage.

des traités publics, que les parties contractantes plongeaient leurs mains ou leurs armes dans le sang des victimes[1]. Dans ces serments solennels, le but n'était pas seulement d'appeler à soi les dieux et de les prendre à témoin ; l'immolation avait un sens symbolique : les dieux étaient suppliés, si celui qui les invoquait manquait à la parole donnée, de le faire mourir, comme on avait fait mourir la victime[2]. La malédiction qui devait poursuivre le parjure était représentée figurément dans le sacrifice ; aussi, aucune partie de l'animal n'était-elle séparée du reste, ni pour être brûlée sur l'autel, à l'usage des dieux, ni pour être consommée par les hommes. Le tout était mis de côté, puis enfoui dans le sol ou jeté à la mer[3]. Par la même raison, on faisait servir à ces sacrifices toute espèce d'animaux, propres ou non à l'alimentation. D'après la fable, Tyndare immola un cheval et l'enterra, lorsqu'il demanda aux prétendants d'Hélène de s'engager par serment à défendre le gendre qu'il aurait choisi[4]. A l'occasion du traité conclu entre les Grecs, commandés par Cléarchos, et les Perses, placés sous les ordres d'Arriæos, on adjoignit un loup aux victimes ordinaires, taureau, bouc et bélier[5].

Il y avait analogie entre ces sacrifices, que l'on peut appeler sacramentaux, et les sacrifices expiatoires, en ce sens que les derniers avaient aussi une signification symbolique. Les souillures et les fautes qui avaient attiré aux hommes le courroux des dieux étaient rejetées sur la tête de la victime. On ne touchait pas non plus à ses restes ; si on ne les enfouis-

1. Xénophon, *Anabasis*, l. II, c. 2, § 9; Æschyle, *Septem c. Thebas*, v. 43.

2. Eustathe, *ad Iliadem*, l. III, v. 273, p. 414, 43; à quoi il faut ajouter ce que l'on raconte des serments qui accompagnaient les sacrifices chez les Molosses : τὸν βοῦν κατακόπτοντες ἐπαρῶνται τοῖς παραβησομένοις οὕτω κατακοπῆναι, καὶ τοὺς κώθωνας καταχέοντες οὕτως ἐκχυθῆναι τὸ αἷμα τῶν παραβησομένων; Diogenianus, *Proverb.*, cent. III, 60; Zénobius, cent. II, 83; Suidas s. v. βοῦς ὁ Μολόττων. Des formules semblables étaient en usage aussi chez les Romains; voy. Tite-Live, l. I, c. 24, 8.

3. Voy. Eustathe, *ad Iliadem*, l. III, v. 310, et les Scholies sur le même passage; Pausanias, l. V, c. 24, § 10 : τοῖς ἀρχαιοτέροις εἰς τὰ ἱερεῖα ἦν καθεστηκός, ἐφ' ᾧ τις ὅρκον ἐποιήσατο, μηδὲ ἐδώδιμον εἶναι τοῦτο ἔτι ἀνθρώπῳ.

4. Pausanias, l. III, c. 20, § 9.

5. Xénophon, *Anabasis*, l. II, c. 2, § 9.

sait pas, on les jetait dans la mer ou dans une fosse où le regard ne pouvait les atteindre [1]. Autre ressemblance encore : on faisait servir aux sacrifices expiatoires les animaux que l'on n'avait pas coutume de manger, en particulier les chiens. Toutes les fois même qu'il est question, chez les Grecs, de chiens immolés, il est permis d'en inférer qu'il s'agit d'expiation ou de purification, et effectivement, en présence de la redoutable Hécate, à qui surtout ces sacrifices s'adressaient, on devait toujours se sentir quelque chose à expier. Le sacrifice de ce genre offert à Ilithye, dans Argos, dont il a été parlé plus haut, peut être considéré comme une purification à la suite des relevailles, et les chiens que les éphèbes de Sparte immolaient en l'honneur d'Arès, avaient aussi un caractère purificatoire [2], bien que d'autres interprétations aient été tentées plus tard, quand la véritable était perdue. De nombreux exemples, empruntés à l'histoire moderne aussi bien qu'à l'histoire ancienne, montrent assez comment le sens des usages traditionnels s'obscurcit, en traversant les âges, pour que personne ne s'étonne de ces altérations.

Nous ne devons pas non plus être surpris que les sacrifices humains, qui nous restent à considérer, aient donné lieu à des explications confuses ou fausses, tant de la part des anciens eux-mêmes que de celle des critiques modernes. Il est certain que les sacrifices humains n'ont pas seulement été en pratique chez les Grecs dans les temps les plus reculés, et que l'on en trouve des exemples isolés dans les siècles qui ont suivi [3]; mais il n'est pas moins sûr que les Grecs n'ont jamais été des anthropophages, et l'on a eu tort de dire que certains de leurs cultes trahissaient des idées à ce point bestiales qu'ils croyaient,

1. Hippocrate, *de morbo sacro*, p. 16 et suiv., ed. Diez; voy. aussi Pausanias, l. II, c. 31, § 8.

2. Plutarque, à propos de ces chiens (*Quæst. rom.*, n° 111), emploie le mot ἐντέμνειν.

3. Plusieurs des exemples cités à ce sujet reposent sur un simple malentendu, en particulier ce que racontent Clément d'Alexandrie (*Protreptica*, c. 3, § 42, p. 36 ed. Potter) et Eusèbe (*Præpar. evangel.*, l. IV, c. 16) sur les trois cents victimes sacrifiées par le messénien Aristodème. Il s'agissait en réalité d'un sacrifice d'actions de grâces, répété trois fois, à l'occasion d'une victoire dans laquelle cent hommes de l'armée ennemie avaient été tués; voy. Pausanias, l. IV, c. 19, § 3.

en accomplissant des sacrifices humains, offrir à leur dieux une véritable pâture [1]. On peut affirmer, je crois, d'une manière générale, ainsi que nous l'avons déjà vu au commencement de ce chapitre, que les sacrifices, sanglants ou non, n'ont jamais été servis aux divinités grecques comme de véritables repas, non plus qu'au Jéhovah des Juifs. Sans aucun doute, les dieux devaient avoir moins de goût encore pour la chair humaine que pour celle des chiens, des ânes, des loups ou des chevaux. Dionysos est appelé ταυροφάγος [2], mais le poète qui le qualifie ainsi ne prenait certainement pas ce surnom dans le sens littéral; il voulait dire que des taureaux étaient immolés en l'honneur du Dieu et consommés dans les repas qui suivaient les sacrifices. De même, les épithètes de ταυροκτόνος et de κυνοσφαγής, attribuées l'une à Cybèle, l'autre à Hécate [3], ne signifiaient pas, sans contredit, que ces déesses égorgeassent et dévorassent elles-mêmes des taureaux ou des chiens; les hommes leur en épargnaient la peine. Dionysos était adoré aussi sous le vocable de ὠμηστής ou ὠμάδιος; ce surnom prouve uniquement que, dans certaines fêtes, la chair des victimes n'était pas, comme d'ordinaire, rôtie ou bouillie, et que, suivant un ancien usage, elle devait être mangée crue. Si des sacrifices humains étaient offerts à ce dieu, ce qui, d'ailleurs, ne saurait être mis en doute [4], on ne peut conclure des surnoms qui précèdent que les sacrificateurs aient touché à la chair des victimes, ni que les Grecs se soient fait de Dionysos l'idée d'un mangeur d'hommes. Il n'existe aucune raison de penser que les sacrifices humains fussent accomplis dans des conditions essentiellement

1. Voy. Hermann, *Gœtterdienstl. Alterth.*, § 27. Sur les traces de sacrifices humains accomplis chez les Juifs, à qui l'idée de la mort expiatoire n'était nullement étrangère, voy. Duncker, *Alterth. Geschichte*, t. I, p. 170. On peut aussi consulter, sur les Hindoux, Lassen, *Indische Alterth.*, t. I, p. 717. et Weber, dans la *Zeitschrift des Morgenl. Gesch.*, t. XVIII, p. 262.

2. Sophocle, dans un fragment de la tragédie de *Tyro*, cité par le Schol. d'Aristophane (*les Grenouilles*, v. 360); cf. Suidas, s. v. et *Etymolog. Magn.* p. 747, 49.

3. Lycophron, *Cassandra*, v. 77 et 1069.

4. Voy. les preuves à l'appui dans Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 444, et dans Preller, *Mythologie*, t. I, p. 542.

différentes de celles des autres. C'étaient aussi des sacrifices expiatoires, dans lesquels rien n'autorise à supposer que les sacrificateurs s'appropriassent tout ou partie de la victime, ni qu'ils se représentassent la divinité prélevant pour son compte les prémices de pareilles offrandes. Les légendes relatives à ce sujet décrivent assez clairement les sacrifices humains offerts à Zeus Laphystios d'Orchomène, comme des sacrifices expiatoires [1], et, d'après les récits mythologiques qui nous ont transmis le souvenir de victimes humaines immolées aux dieux, telles que les filles d'Erechthée, Léon d'Athènes, Iphigénie à Aulis, Ménœcée à Thèbes, et d'autres encore, ces sacrifices, sans exception, sont des moyens de regagner la faveur des dieux, de réparer des crimes ou de détourner un danger menaçant. Ce sont donc bien des sacrifices expiatoires, non des sacrifices honorifiques. — Il est certain qu'au temps de Pausanias, c'est-à-dire dans le second siècle de notre ère, des créatures humaines étaient encore immolées à Zeus Lycéen [2]. Cette fête paraît avoir été périodique; peut-être revenait-elle tous les neuf ans. L'expiation était accomplie sur le sommet de la montagne, dans une obscurité mystérieuse; étaient seuls présents les prêtres avec leurs auxiliaires. Aucune donnée certaine, touchant ce qui se passait, ne transpirait au dehors. On peut cependant soupçonner que l'on égorgeait, en même temps que les victimes humaines, différentes espèces d'animaux, et il paraît que celui des sacrificateurs que le sort avait désigné pour répandre le sang de ses semblables, était forcé de quitter le pays durant un laps de temps déterminé, neuf ans sans doute [3].

1. Voy. O. Muller, *Orchomenos*, p. 156 (161); Bæhr et Stein, dans leurs Notes sur Hérodote, l. VII, c. 197. On ne voit pas clairement quelle idée doit être attachée à l'épithète λαφύστιος qui a proprement le sens d'engloutisseur. Overbeck, dans les *Abhandl. der Sæchs. Gesellschaft der Wissench.*, t. IV, p. 41, y voit une allusion à l'absorption des nuages et de l'humidité; on peut aussi penser aux canaux de décharge dans lesquels s'écoulait le trop plein du lac Copaïs.

2. Pausanias, l. VIII, c. 38, § 7. Il résulte de plusieurs témoignages et entre autres d'un passage de la *Cité de Dieu* (l. XVIII, c. 17), dans lequel saint Augustin cite pour garant Varron, que l'on choisissait pour victimes de jeunes enfants. Voy. aussi Kettner, *Varron. Studien*, p. 74.

3. De ce que dit Pline (*Hist. natur.*, l. VIII, c. 22, p. 516 ed. Gronovius), on peut conclure que le sort ne décidait qu'entre les membres d'une même famille (*ex Antæi* ou *Anthi cujusdam gente*).

Dans le peuple, on se racontait que tout homme ayant mangé de la chair humaine était changé en loup, et que les victimaires qui goûtaient les membres dépecés de la victime n'échappaient pas au même sort. Ils erraient, disait-on, neuf années sous cette forme, après quoi, ils reprenaient leur premier aspect, pourvu qu'ils se fussent abstenus de cette abominable nourriture [1]. Le loup est le symbole du meurtrier fugitif [2], et bien que le sacrifice fût jugé nécessaire et commandé par les dieux, cette circonstance atténuante n'empêchait pas qu'il n'y eût un meurtre commis. Ce meurtre devait être expié par un exil temporaire. Les fautes du peuple avaient mérité la mort; le dieu voulait bien qu'un seul pérît pour tous; mais celui qui versait le sang de la victime expiatoire ne devait pas moins être puni comme homicide. Le crime pieux qu'il avait commis criait aussi vengeance ; le meurtrier devait errer comme un loup. Nous avons vu plus haut quelque chose de semblable à propos du bœuf immolé dans les Diipolies. Un usage pratiqué, dit-on, dans l'île de Ténédos offrait plus d'analogie encore avec la légende de Zeus Lycéen. La plus belle vache était mise à part et consacrée au service de Dionysos ; lorsqu'elle avait mis bas, elle était soignée comme une femme en couche. On chaussait son veau de cothurnes et on l'immolait, mais le prêtre qui l'avait frappé était poursuivi à coups de pierres, et forcé de se sauver jusqu'au rivage [3]. Il est visible que, à l'origine, on sacrifiait une créature humaine, et que l'on substitua plus tard un veau à un enfant; mais les soins donnés à la vache, les chaussures dont on parait le veau comme autrefois l'enfant, rappelaient encore l'ancien usage; c'est pourquoi le sacrificateur devait s'enfuir, comme faisait jadis celui qui avait versé le sang humain. La coutume avait existé aussi dans la ville béotienne de Potniæ de sacrifier à Dionysos un jeune garçon, qui, avec le progrès du temps, fut remplacé par un chevreau [4]. De semblables substitutions eurent lieu chez d'autres

1. Platon, *de Republ.*, l. VIII, p. 565 D ; Pausanias, l. VIII, c. 2, § 6.
2. Voy. Ulrichs, *Reisen und Forsch. in Griechenl.*, p. 62. O. Jahn, *ueber Lykoreus*, dans les *Berichten der Sæchs. Gesellsch. der Wissensch*, 1847, p. 423.
3. Ælien, *de nat. Animal*, l. XII, c. 34 ; voy. aussi Welcker, *Gœtterl.*, t. I, p. 444.
4. Pausanias, l. IX, c. 8, § 2.

peuplades, de sorte que l'on peut affirmer avec confiance que, dans les temps historiques on ne recourait guère aux sacrifices humains que par exception, lorsque les circonstances réclamaient des moyens plus énergiques de désarmer la colère céleste. C'est ainsi que, du vivant d'Epiménide, un Athénien s'offrit en victime, pour acquitter la dette de sang qu'avait contractée la ville[1]. Si, dans quelques pays, ces sacrifices existaient encore à l'état d'institution régulière, ils étaient tellement adoucis dans la pratique que leur nom avait cessé d'être exact. A Rhodes, par exemple, où dans une certaine fête un homme devait être sacrifié à Kronos, nom sous lequel il faut entendre le dieu phénicien Moloch, on choisissait un condamné qui, de toute façon, devait mourir; encore avait-on soin de l'enivrer, de façon à lui épargner, autant que possible, les angoisses de la mort[2]. La seule différence entre ces sacrifices et les exécutions ordinaires était que la mort du coupable ne servait pas seulement à expier son crime, et qu'il faisait en même temps, vis-à-vis de la divinité, l'office de bouc émissaire, chargé de payer pour ses concitoyens. Il est vraisemblable aussi, bien que les témoignages fassent défaut sur ce point, que, en Arcadie, les adorateurs de Zeus Lykaios lui sacrifiaient plus volontiers des coupables que des innocents. Chez les Athéniens, pendant la fête des Thargélies, deux hommes étaient promenés dans la ville, à coups de baguettes de figuier et de scilles marines, avec accompagnement de prières et de chants expiatoires, jusqu'au lieu où ils étaient mis à mort. On brûlait leurs cadavres et on jetait leurs cendres à la mer, mais un ancien témoin déclare que l'on choisissait, à cet effet, des hommes perdus de crimes ou du moins à ce point dépravés qu'ils ne méritaient pas de vivre[3]. De même, à Leucade, par obéissance à la loi religieuse qui, pour détourner la colère d'Apollon (ἀποτροπῆς χάριν), ordonnait de précipiter tous les ans un homme

1. Athénée, l. XIII, c. 78, p. 602.
2. Porphyre, *de Abstin.*, l. II, c. 54.
3. Tzetzès, *Chiliades*, V, v. 25; Schol. d'Aristophane, *les Chevaliers*, v. 1136. O. Müller (*Dorier*, t. I, p. 329, 326 de la première édition) est d'avis que les hommes n'étaient pas effectivement mis à mort, mais précipités du haut d'un rocher, au bas duquel ils étaient recueillis pour être conduits à la frontière, comme cela se passait à Leucade.

dans la mer, le jour de la fête du Dieu, on choisissait un criminel, que l'on ne se croyait même pas tenu de mettre réellement à mort; il suffisait qu'il fût lancé du haut du rocher, et, pour atténuer sa chute, on lui attachait des plumes, voire même des oiseaux. On poussait les précautions jusqu'à disposer en dessous du rocher des barques, afin de le recueillir et de le transporter, s'il était encore vivant, hors du pays [1]. Ces boucs émissaires étaient appelés περιψήματα, parce que, grâce à eux, les souillures de toute la population étaient lavées et comme balayées; c'est aussi le mot dont se sert saint Paul [2], comme synonyme de κάθαρμα. Ailleurs, les victimes expiatoires sont désignées sous le nom expressif de remèdes (φαρμακοί). Enfin, en beaucoup de contrées, où les sacrifices humains avaient été jadis en usage, il suffit plus tard que le sang fût versé, sans que la mort s'ensuivît [3]. C'est ce qui arriva le plus souvent dans le culte de l'Artémis de Tauride, divinité certainement étrangère, qui se trouva identifiée avec l'Artémis grecque. L'exemple le plus connu de ces adoucissements est la Diamastigosis, à laquelle étaient soumis les jeunes garçons de Sparte, en l'honneur d'Artémis Orthia. Nous avons vu plus haut, il est vrai, que cette flagellation entraînait quelquefois la mort [4]; mais lorsque le Bomonikas payait la victoire de sa vie, il n'était pas considéré comme une victime expiatoire, chargée de réparer les inquités de tout le peuple, c'était un héros à qui sa constance assurait la faveur des dieux et le respect des hommes. On le portait au tombeau couronné de lauriers, et un monument perpétuait sa mémoire [5].

Nous devons cependant signaler, avant de terminer ce chapitre, deux exemples de sacrifices humains, réellement accomplis ou du moins commandés par les dieux, durant les temps historiques. Avant la bataille de Salamine, au moment où Thémistocle offrait un sacrifice, trois soldats de l'armée

1. Strabon, l. X, c. 2, p. 452.
2. Saint Paul, *Épître aux Corinthiens*, I, c. 4, v. 13.
3. Porphyre, *de Abstin.*, l. II, c. 27; Euripide, *Iphigénie à Tauris*, v. 1 45 et suiv. : ὁσίας ἕκατι.
4. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 298.
5. Lucien, *de Gymnast.* c. 38; Schol. de Stace, *Thébaïde*, l. IV, v. 227.

persane furent amenés prisonniers. Le devin Euphrantidès les eut à peine aperçus qu'il vit une lumière s'élever sur l'autel, et qu'il entendit éternuer à droite, signe non équivoque des volontés célestes. Il supplia Thémistocle de sacrifier les captifs à Dionysos Omestès; les Grecs pouvaient, à ce prix seulement, compter sur la victoire. Thémistocle fut frappé d'horreur, mais la foule qui l'entourait ne lui permit pas de laisser tomber les paroles du devin, et cet acte de barbarie dut s'accomplir[1]. On voit qu'il ne s'agit, en ce cas, que de l'aberration d'un visionnaire fanatique, par lequel la multitude se laissa égarer, à la veille d'une lutte inégale. Les choses ne se passèrent pas ainsi, lorsque Pélopidas, au moment de livrer la bataille de Leuctres, vit en songe les ombres de jeunes filles ensevelies dans le voisinage, dont on racontait que, longtemps auparavant, elles avaient été violées et tuées par des Spartiates. Leur père Skédasos, ne pouvant obtenir vengeance, s'était suicidé sur leur tombeau, en se répandant en imprécations contre Sparte[2]. Donc, ces infortunées, apparurent en rêve à Pélopidas, avec leur père, et lui promirent la victoire, s'il consent à immoler une jeune fille blonde sur leur tombeau. Pélopidas révéla ce prodige aux autres chefs et aux devins ; les uns lui conseillèrent de déférer à l'avertissement qu'il avait reçu; les autres, et c'était le plus grand nombre, ne voulaient pas entendre parler d'un acte réprouvé par la nature et par les lois. Au milieu de la discussion, une pouliche blanche vint à passer en courant; le devin Théocritos, moins fanatique qu'Euphrantidès, s'écria que c'était là la victime réclamée par les jeunes filles de Leuctres. La pouliche fut solennellement immolée sur leur tombeau, et l'on porta à la connaissance de l'armée le songe et le sens vrai du sacrifice.

1. Plutarque, *Thémistocle*, c. 13, et *Aristide*, c. 9. Le garant de Plutarque est Phanias d'Éresos. Il n'est pas question de cet événement dans Hérodote.

2. Plutarque, *Pélopidas*, c. 20-22. Agésilas, lorsqu'il se trouvait à Aulis, prêt à passer en Asie pour aller combattre les Perses, vit aussi, en souvenir sans doute du sacrifice d'Iphigénie accompli dans ces lieux, une apparition qui réclama de lui un sacrifice humain. Il eut le bon esprit de ne pas prendre cette exigence à la lettre et se contenta d'immoler une biche ; voy. Plutarque, *Agésilas*, c. 6.

Ainsi fut atteint le but en vue duquel, très probablement, tout avait été combiné, puisque l'ardeur des soldats, surexcitée au moment de la bataille, fut couronnée par une brillante victoire des Thébains sur les Spartiates.

---

# CHAPITRE SEPTIÈME

## LA PRIÈRE

On comprend sans peine que les sentiments de vénération, de reconnaissance ou de repentir, dont témoignent envers les dieux les offrandes et les sacrifices, aient dû s'exprimer aussi par des paroles et des invocations[1], que même ils aient pu se manifester sous cette seule forme, sans accompagnement de présents ou de cérémonies. Cette forme est ce que nous appelons prière ou oraison, mots qui, si l'on s'en tient à l'usage habituel du discours, sans remonter aux étymologies[2], répondent à peu près exactement au mot εὐχή, avec cette différence toutefois que le mot grec ne s'applique pas d'ordinaire aux prières dictées par la reconnaissance et, dans ce cas, est remplacé par ἔπαινος[3].

1. Pline, *Hist. natur.*, l. XXVIII, c. 2 : « Victimas cædi sine precatione non videtur referre aut deos recte consuli. » Cette règle était appliquée chez les Grecs, aussi bien que chez les Romains.

2. Originairement le verbe εὔχεσθαι signifie d'une manière générale la confiance avec laquelle on affirme ce que l'on a intérêt à faire croire et s'applique spécialement, tantôt à une situation personnelle que l'on veut constater, comme dans ce vers de l'*Iliade* (l. IX, v. 161): γενεῇ προγενέστερος εὔχομαι εἶναι, tantôt à des promesses pour lesquelles on réclame créance, quelquefois enfin à des prières que l'on tient à voir exaucer. Les mots εὐχωλή et εὖχος qui en sont dérivés se rencontrent aussi dans cette triple acception. Au contraire εὐχή, qui se trouve une seule fois dans Homère (*Odyssée*, l. X, v. 526), ne s'applique qu'aux invocations des puissances supérieures et aux vœux que l'on peut y joindre ; de là l'expression εὐχήν ἀποθύειν Voy. Diphilus, dans Athénée, l. VII, c. 39.

3. Platon (*les Lois*, l. VII, p. 801) donne pour définition du mot εὐχαί ces mots παρὰ θεῶν αἰτήσεις. Ailleurs (p. 415 B), on lit : εὐχή, αἴτησις ἀνθρώποις ἀγαθῶν ἢ δοκούντων παρὰ θεῶν. Sur le mot ἔπαινος, voy. Aristophane, *Plutus*, v. 745 ; Xénophon, *Convivium*, c. 4, § 49, et *Cyropédie*, l. IV, c. 1 ; cf. Schœmann, dans ses Notes sur Isée, p. 207.

La conscience d'avoir besoin partout et en toute circonstance de la protection divine avait donné aux Grecs l'habitude constante de la prière. « Tous les hommes, dit Platon, pour peu qu'ils aient de sagesse, implorent la divinité, soir et matin, par des libations, par la fumée de l'encens et par la prière[1]. » Il à été question, un peu plus haut, des libations et des invocations qui trouvaient place dans les repas, et déjà nous avions vu que les débats du sénat, des assemblées populaires et des tribunaux étaient toujours inaugurés par des prières.

Naturellement, les prières ne s'adressaient pas toujours aux mêmes dieux ; elles variaient suivant les circonstances qui inspiraient ces actes de dévotion et les dispositions de ceux qui les accomplissaient. Si la prière n'était pas dirigée vers un objet qui rentrât spécialement dans les attributions de telle ou telle divinité, on invoquait les dieux en général, comme le fait Démosthène, au début de son discours de la Couronne, ou bien on implorait Zeus, maître souverain des dieux et des hommes, en lui associant surtout ses enfants, Athêna et Apollon, qui représentaient la toute-puissance de leur père et étaient réputés les intermédiaires par excellence entre lui et la race humaine[2]. Celui qui voulait faire les choses régulièrement et sans rien omettre devait, au moins lorsqu'il appelait à son aide plusieurs dieux ou les dieux en général, commencer par Hestia[3], à qui, suivant les témoignages, étaient dues aussi les premières et les dernières libations dans les festins, de même qu'elle recevait une part au commencement et à la fin des sacrifices[4]. Mais ces usages n'étaient sans doute applicables qu'aux sacrifices et aux festins qui n'étaient pas consacrés à une divinité unique. L'expression proverbiale ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι a trait évidemment à ce privilège ; nous

1. Platon, *Timée*, p. 27 C ; Hésiode, *Œuvres et Jours*, v. 389. Voy. aussi Arrien, *Dissert. Epict.*, l. III, c. 21, § 12.

2. Par exemple *Iliade*, l. II, v. 371 ; l. IV, v. 288 ; l. VII, v. 132 et l. XVI, v. 97 ; *Odyssée*, l. VII, v. 311 ; l. XVIII, v. 234, et l. XXIV, v. 375.

3. Euripide, fragm. de *Phaéton*, v. 35 : Ἑστίας ἕδος, ἀφ' ἧς τὸ σώφρον πᾶν ἂν ἄρχεσθαι θέλοι εὐχὰς ποιεῖσθαι.

4. *Hymne homérique, in Vestam*, XXIX, v. 4.

ne sommes pas toutefois en état de déterminer, d'une manière plus précise, dans quelles occasions et dans quelle mesure il s'exerçait[1]. Un trait, qui marque bien la crainte religieuse des anciens, et que nous ne devons pas négliger, c'est que souvent, en appelant un dieu par son nom, ils se prémunissaient contre une méprise possible. « Nous autres hommes, dit Platon[2], nous ne savons rien touchant les dieux ni sur leur nature, ni sur les noms qu'eux-mêmes se donnent et qui sont cependant les véritables, d'où vient que l'on a coutume, en les priant, de confesser cette ignorance et d'ajouter : de quelque nom qu'il vous plaise d'être appelés. » De même le chœur d'Agamemnon, dans Æschyle[3] : « Zeus, qui que tu sois, si ce nom t'agrée, c'est sous ce nom que je t'implore. » Les hymnes orphiques, quelle que soit leur date relativement récente, témoignent, par les nombreuses épithètes qu'ils décernent aux dieux, le désir de définir leur essence à l'aide d'efforts répétés et en approchant de plus en plus de la vérité ; la variété même de leurs noms n'a pas en général d'autre origine.

Il était difficile que des règles certaines fussent posées à propos de prières prononcées suivant les circonstances et les dispositions mobiles de l'âme. Toutes les fois cependant que cela était possible, et en tout cas, pour les prières solennelles qui revenaient à époque fixe, on se croyait tenu d'observer les coutumes traditionnelles. On devait au moins se laver les mains[4] et l'on s'aspergeait avec de l'eau lustrale, s'il s'en trouvait dans le voisinage. Souvent aussi on faisait des libations et on brûlait de l'encens, opérations pour lesquelles on avait soin de se mettre une couronne sur la tête. Si l'on invoquait les dieux du ciel, l'usage était d'élever les mains et de faire face à l'Orient. Ceux qui s'adressaient aux divinités marines étendaient les mains vers la mer; on les abaissait vers le sol, lors-

1. Voy. la dissertation de Preuner, *die erste unl letzte Stelle der Hestia*, Tubingue, 1862, où le sujet a été traité d'une manière approfondie.

2. Platon, *Cratyle*, p. 400 D; voy. Schœmann, dans son introduction au *Prométhée* d'Æschyle, et Heindorf, dans son édition d'Horace, *Sat.*, l. II, 6, v. 20.

3. Æschyle, *Agamemnon*, v. 150, ed. Bothe

4. Dans l'*Odyssée* (l. IV, v. 750), Pénélope est invitée à se laver avant de faire la prière et à revêtir des habits sans tache.

qu'il s'agissait d'implorer les divinités souterraines[1]. La prière était-elle faite dans un temple ou au pied d'un autel, on se tournait naturellement vers l'image du dieu. Pour les prières provoquées par des conjonctures soudaines, les suppliants portaient à la main, s'ils en pouvaient trouver, une ἱκετηρία, c'est-à-dire un bâton enveloppé de laine ou une branche avec son feuillage, le plus souvent une branche d'olivier[2]. Quelquefois aussi, ils s'agenouillaient et se jetaient le visage contre terre ou tenaient embrassés les pieds de la statue; mais, en général, on priait debout. Souvent, on envoyait des baisers au dieu[3], hommage que l'on exprimait par le mot προσκυνεῖν, pris dans une acception spéciale, car il s'appliquait le plus souvent à l'action de se prosterner et de baiser la terre. Ce que dit Apulée[4] de ses contemporains, que les gens pieux passaient rarement devant un sanctuaire sans porter la main à la bouche, était déjà vrai avant lui. Théophraste cite aussi comme un des traits de l'homme superstitieux, de se jeter à genoux et de faire acte d'adoration, chaque fois qu'il passe devant une pierre couronnée ou enduite de myrrhe et signalée par là comme sacrée[5]. Il y avait des sanctuaires où l'on observait, en priant, des usages très particuliers: dans l'île de Délos, par exemple, les marchands qui abordaient et demandaient au dieu de protéger leur trafic couraient, en se flagellant, autour de l'autel, et de là, se traînaient sur le dos, en s'aidant des mains, jusqu'à un olivier placé dans le voisinage, dont ils détachaient avec les dents un morceau d'écorce[6]. On expliquait cette singularité par diverses légendes.

1. Homère, *Iliade*, l. I, v. 351 et l. IX, v. 568; *Hymne à Apollon*, v. 333; Virgile, *Énéide*, l, V, v. 233; l. VIII, v. 68, et l. XII, v. 172; Pseudo-Aristote, *de Mundo*, c. 6; Schol. de l'*Iliade*, l. XIX, v. 568.
2. Voy. Hermann, *Gottesdienstl. Alterth.*, § 24, 14.
3. Voy. Bœttiger, *Kunstmythol.*, t. I, p. 52.
4. Apulée, *Apologie*, p. 301, Altenburg, 1778.
5. Theophraste, *Caractères*, c. 16; voy. aussi les remarques de Casaubon, p. 147, ed. Ast.
6. Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 321, avec les remarques de Spanheim; Hésychius, aux mots Δήλου κακὸς βωμός; cf. Meineke, dans le *Philologus*, t. XV, p. 539.

Pythagore recommande à ses disciples de prier à haute voix[1]; mais telle n'était pas l'habitude. Ajax, lorsqu'il se prépare à combattre Hector, invite les Grecs à prier en silence (εὔχεσθαι σιγῇ), pour que les Troyens ne les entendent pas[2]. La raison, en ce cas, est facile à comprendre, mais il y en a d'autres, bonnes ou mauvaises, qui expliquent comment, en général, on préférait prier à voix basse. Il n'était pas non plus sans exemple qu'on présentât aux dieux des prières écrites. On se servait pour cela de tablettes ou d'écriteaux que le suppliant déposait, revêtus de son sceau, dans les plis des vêtements du dieu ou qu'il fixait sur ses genoux avec de la cire[3]. Un dialogue platonicien nous édifie sur l'idée que se faisaient de la prière les grands esprits de la Grèce. Socrate y propose ce modèle : « Zeus, donne-nous les vrais biens, que nous les demandions ou que nous ne les demandions pas, et éloigne de nous les maux, quand même nous les demanderions[4]. » Pour son compte, Socrate priait les dieux de lui envoyer ce qu'ils savaient lui être bon, parce qu'ils connaissent mieux que nous ce qui nous convient[5]. La conviction que l'homme ne doit pas seulement diriger ses prières vers les biens extérieurs ou remercier les dieux de les avoir obtenus, mais qu'il a besoin aussi de leur assistance pour devenir plus sage et meilleur, est souvent exprimée chez les philosophes grecs[6], bien que parfois, à vrai dire, des sentiments contraires se fassent jour. Comme il n'existait pas de religion officielle et généralement reconnue, mais seulement des opinions diverses et variables, chacun se plaçait, pour prier, au point de vue de ses croyances, et il n'est que trop certain que le niveau de ces croyances était en moyenne fort peu élevé.

Les invocations et les prières qui accompagnaient les actes du culte étaient nombreuses et très variées, surtout

1. Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. IV, c. 26, p. 641, ed. Potter.
2. Homère, *Iliade*, l. VII, v. 195.
3. Voy. Ruperti, dans son édition de Juvénal, *Sat.* IX, v. 139.
4. Platon, *Alcibiade*, II, p. 143 A.
5. Xénophon, *Memorab.*, l. I, c. 3.
6. Voy. Schœmann, dans ses Notes sur le *de Natura Deorum* de Cicéron, l. III, c. 36.

dans les cérémonies publiques qui s'accomplissaient en présence d'assemblées populeuses. La forme la plus simple était, dans les sacrifices, l'ὀλολυγμός ou ὀλολυγή, sorte de lamentations que les femmes, en particulier, faisaient entendre sous le coup d'émotions violentes, en s'interrompant par de courtes oraisons que leur inspiraient les circonstances[1]. Des invocations plus longues et chantées étaient désignées par le mot général d'ὕμνοι, quoique cette dénomination s'applique plus spécialement aux chants que des chœurs en permanence récitaient avec accompagnement de cithares[2]. D'autres noms encore servaient à distinguer tantôt les différentes formes lyriques, tantôt les divinités auxquelles on les adressait, quelquefois aussi le mode de débit qui leur était propre. Toutefois, les limites de ces divers genres n'étaient pas nettement déterminées et nous ne pouvons pas toujours nous en faire des idées claires et certaines. Le mot νόμος exprime des mélodies chantées au son de la cithare ou de la flûte, et formant un cadre dans lequel il était loisible de faire entrer des textes appropriés[3]. Le Dithyrambe appartenait en propre au culte dionysiaque ; les rythmes en étaient plus libres, et avaient une allure entraînante, qui souvent même respirait l'enthousiasme. Arion l'assouplit aux règles de l'art et l'adapta aux chœurs cycliques dont les nombreux exécutants se mouvaient autour d'un autel ou d'un emplacement consacré. Προσόδιον est le nom général d'un chant que l'on entonnait en se rendant processionnellement au temple ou à l'autel, et qui d'ordinaire était composé sur un rythme répondant aux mouvements d'une marche cadencée et appelé de là προσοδιχός ou πομπευτήριος[4]. Durant le sacrifice, au moment où s'accomplissaient les libations (σπονδαί), on faisait entendre un chant soutenu par le son des flûtes, et dont le rythme em-

1. Hésychius, s. v. ; Scholiaste de Callimaque, *Hymne à Delos*, v. 258, avec les remarques de Spanheim ; voy. aussi Bœttiger, *Kunstmyth.*, t. I, p. 49.

2. Proclus, dans la *Biblioth.* de Photius, p. 985, ed. Hœschel.

3. Voy. Bode, *Geschichte der Hellen. Poesie*, t. II, p. 194.

4. Scholiaste d'Héphestion, p. 82, 30, ed. de Pauw. Προσῴδιον est une leçon ncorrecte pour προσόδιον.

pruntait à cette circonstance le nom de σπονδειακός[1]. Quelquefois les chants étaient accompagnés de danses mimiques, en rapport avec les paroles, et ils étaient alors appelés ὑπόρχημα[2]. Les Pæans étaient, à l'origine, des chants destinés à obtenir d'Apollon et d'Artémis la fin des maux dont on souffrait, ou à les remercier des bienfaits que l'on en avait reçus. Plus tard, le sens de ce mot se généralisa, et il comprit les invocations adressées à d'autres dieux, de sorte qu'il est difficile de reconnaître la limite au delà de laquelle il cesse d'être applicable[3]. Un Pæan était entonné par les chefs d'armée, avant la bataille, et toutes les troupes se mettaient à l'unisson, en s'ébranlant pour marcher à l'ennemi[4]. On chantait aussi un Pæan accompagné de libations, à la suite d'une prière prononcée par le héraut, lorsque la flotte quittait le port[5]. Des Pæans annonçaient, dans les festins, le moment où l'on cessait de manger et à partir duquel, après les libations d'usage, les convives se mettaient à boire[6]. Enfin des Pæans étaient chantés dans les noces et dans les funérailles solennelles[7]. En dehors de ces dénominations, nous trouvons encore un grand nombre de compositions lyriques, dédiées à telle ou telle divinité : les οὔπιγγοι, dans lesquels on célébrait Artémis, et qui paraissent avoir emprunté leur nom à l'un des surnoms de la déesse, Οὖπις[8]; les ἴουλοι, adressés durant la moisson à Déméter, la dispensatrice des gerbes coupées à pleine faucille (οὖλοι) et le chant d'ἥλιος (ᾠδὴ φιληλιάς), que l'on récitait, par un temps sombre et pluvieux, pour inviter cet astre à reparaître (ἔξεχ' ὦ φίλ' ἥλιε, etc.[9]). Mais ces chants divers appartiennent

1. Scholiaste d'Héphestion, p. 82, 4. Ce chant était appelé aussi ἐπιβώμιον, d'après Pollux, l. IV, 79.
2. Athénée, l. I, c. 27, p. 15, et l. XIV, c. 30, p. 631. Voy. aussi O. Muller, *die Dorier*, t. I, p. 355 (351), et Hoeck, *Kreta*, t. III, p. 356.
3. O. Muller, *ibid*, p. 300 (298) et 354 (350).
4. Xénophon, *Hellen.*, l. II, c. 4 ; Plutarque, *Lycurgue*, c. 22.
5. Thucydide, l. VI, c. 32.
6. Voy. Becker, *Chariklès*, t. II, p. 263.
7. Aristophane, *Thesmophor.*, v. 1035 ; Euripide, *Alceste*, v. 346.
8. Pollux, l. I, 38 ; voy. aussi O. Muller, *die Dorier*, l. I, p. 373 (369).
9. Athénée, l. XIV, c. 10, p. 619 ; Tzetzès, *ad Lycophrontem*, v. 23 ; Pollux, l. IX, 123.

moins à la classe des hymnes liturgiques qu'à celle des poésies populaires que chacun chantait à l'occasion.

Nous ne sommes pas plus en mesure de donner des indications précises sur le contenu que sur la forme extérieure de ces compositions, dont aucune ne nous est parvenue complète. Celles qui, ainsi que les chœurs, étaient destinées à exprimer et à répandre les pensées communes de la multitude en liesse devaient nécessairement se proposer de faire connaître le mieux possible le Dieu de qui l'on célébrait la fête, et pour cela, de mettre en relief ses attributions et ses faits et gestes, non pas seulement d'une manière générale, mais en entrant dans tous les détails; c'est aussi l'idée que nous en donne le peu qui en reste. L'auteur devait donc insister sur les légendes mythologiques, qu'il choisissait d'ailleurs suivant ses convenances, se donnant pour tâche de récréer et de charmer ses auditeurs plus encore que d'éveiller en eux des sentiments de piété, et appelant à son aide les ressources de la poésie et de la musique, de manière à faire surtout d'une solennité religieuse une jouissance des yeux et des oreilles. Nous ne pouvons rien dire de plus précis sur un genre de poésie dont nous ne possédons que des fragments épars. Les hymnes homériques, qui étaient des pièces de concours destinées à rehausser l'éclat des cérémonies religieuses beaucoup plus que des chants liturgiques, ne nous sont d'aucun secours[1]. Il était d'usage, en effet, de joindre aux solennités du culte des combats gymniques et des concours qui, sans avoir avec ces fêtes de rapports directs, étaient supposés agréables aux dieux. Pour des raisons trop évidentes, il ne peut davantage être question ni des hymnes orphiques ni des hymnes de Callimaque[2]. Le seul hymne vraiment religieux qui nous ait été intégralement conservé est celui que Cléanthe

1. Ce caractère est facile à reconnaître au moins dans une partie des hymnes homériques; voy. *Hymne à Vénus*, v. 19; *Hymne à la Lune*, v. 18, *Hymne au Soleil*, v. 18.

2. L'hypothèse de Bernhardy (*Griech. Litteratur*, t. II, 2 p. 636) que les hymnes de Callimaque auraient été composés pour les besoins du culte hellénique en Égypte, me paraît complètement inadmissible. Sur l'utilité que pouvaient offrir les hymnes orphiques, pour les conjurations théurgiques, voy. plus bas, chap. XII.

a consacré à Zeus ; encore ne pouvons-nous le prendre comme matière à discussion, attendu que c'est une œuvre philosophique, composée à loisir et destinée à servir de modèle, non un chant qui ait pu réellement avoir place dans les cérémonies du culte. Parmi les chants liturgiques, il dut nécessairement s'en trouver qui, se dégageant des fables mythologiques[1] et de leurs traditions peu édifiantes, tendaient à élever les âmes et à les unir dans un même sentiment de respect, par l'éloge des dieux, par le récit de leurs bienfaits et par de nobles pensées. D'admirables chœurs des poètes tragiques, en particulier d'Æschyle, autorisent cette conjecture : témoin ces paroles que l'auteur de l'*Agamemnon* met dans la bouche des vieillards : « Zeus, qui que tu sois, si ce nom t'agrée, c'est sous ce nom que je t'implore. J'ai beau réfléchir, et chercher de tous côtés, il n'est qu'un dieu qui puisse soulager l'homme du fardeau des vaines inquiétudes, c'est Zeus[2]. » De tels chants, empreints d'un sentiment si vrai et si intime, ne pouvaient être exclusivement renfermés dans le théâtre ; on devait en entendre de semblables dans les temples et au pied des autels. En lisant ce fragment de Terpandre[3] : « O Zeus, maître tout-puissant, toi qui gouvernes le monde, que ce chant te soit consacré, » il est bien permis de conjecturer que la suite répondait au début, et la perte de ces chants religieux est d'autant plus regrettable pour nous.

1. Deux vers interpolés au début de la *Théogonie* d'Hésiode (v. 65-67) signalent νόμους καὶ ἤθεα κεδνὰ ἀθανάτων, comme des sujets chers aux Muses ; il en est cependant fort peu parlé dans la *Théogonie* elle-même.
2. Æschyle, *Agamemnon*, v. 150 et suiv., ed. Bothe.
3. Terpandre, cité par Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. VI, c. 2, p. 784, ed. Potter.

# CHAPITRE HUITIÈME

## LES MALÉDICTIONS

Les malédictions et les imprécations sont encore, dans leur genre, des invocations à la divinité. Parmi les mots qui expriment cette idée, ἀρά, κατάρα, ἐπάρα, le premier, dont le sens est le plus général, sert aussi à désigner les prières, de même que le verbe ἀρᾶσθαι, d'où vient que le prêtre, à qui incombe surtout l'obligation de prier, est appelé ἀρητήρ[1]; c'est qu'en effet la malédiction est un appel à la divinité chargée de punir l'injustice. Celui qui a été victime de la violence et qui est incapable par lui-même d'en obtenir réparation se tourne vers les dieux pour leur remettre le soin de sa vengeance, et il doit compter que ses vœux seront entendus, s'ils sont fondés sur la loi morale. Tous les dieux peuvent prendre en main la cause qui leur est confiée, mais c'est surtout aux Erinyes qu'est dévolue cette attribution. Aussi sont-elles, par excellence, les divinités des malédictions, et portent-elles le nom même d''Ἀραί[2].

Les malédictions et les imprécations ne se produisaient pas seulement dans la vie privée; elles étaient aussi publiquement prononcées, au nom de l'État, contre les violateurs des lois auxquelles on tentait de donner par là une sanction plus puissante. Chez les Athéniens, un ancien usage voulait que les hommes coupables de lèse-humanité fussent voués à la colère divine; il paraît même que dans des cas moins graves, les

1. Homère, *Iliade*, l. I, v. 11 et 94; l. V, v. 78.
2. Æschyle, *Euménides*, v. 395.

prêtres de Zeus appartenant à la *gens* Βουζυγία[1] mêlaient, en certaines occasions, à leurs prières des imprécations contre les malveillants qui refusaient de montrer son chemin à un homme égaré ou de donner du feu à qui n'en avait pas, contre ceux qui corrompaient les eaux, qui tuaient un bœuf de travail, ou qui laissaient un mort gisant sur terre, sans l'ensevelir[2]. D'après une disposition de Solon, l'archonte, probablement à son entrée en charge, maudissait, sous peine d'une amende de cent drachmes[3], les violateurs de la loi qui interdisait l'exportation des produits indigènes autres que l'huile. Dans la prière que devait faire le héraut, au moment où l'assemblée du peuple entrait en séance, il y avait place aussi pour des imprécations contre les traîtres et les ennemis de la patrie, parmi lesquels, depuis la seconde guerre médique, on continua, jusqu'au temps où florissait Isocrate, de spécifier les dissidents qui avaient pris parti pour les Perses[4]. — Des exemples semblables nous sont fournis aussi par d'autres États. A Sparte, le possesseur d'un fonds de terre cultivé par des Hilotes, qui exigeait d'eux une redevance supérieure à celle qu'autorisaient les anciennes conventions, encourait la malédiction publique, comme aussi les citoyens qui empêchaient les rois en campagne de conduire leurs soldats où bon leur semblait[5]. Des inscriptions de Téos contiennent des imprécations contre ceux qui n'obéissaient pas à l'autorité représentée par les Æsymnètes, et contre les Æsymnètes qui avaient appliqué injustement la peine de mort. D'après d'autres inscriptions, le même traitement était réservé aux violateurs des règlements institués dans certaines fêtes solennelles. La formule était celle-ci : Malheur à l'homme qui a fait telle chose, ou qui en

1. Des prêtres de Zeus appartenant à cette *gens* sont mentionnés dans plusieurs inscriptions; voy. *Corpus Inscript, græc.*, t. I, p. 473; Ἐφημερ. ἀρχαιολ., 1862, p. 159 et 161 ; on pourrait citer d'autres exemples encore.

2. Diphilus, cité par Athénée, l. VI, c. 35, p. 238; Schol. de Sophocle, *Antigone*, v. 255 ; Cicéron, *de Officiis*, l. III, c. 13 ; S. Petit, *Leges atticæ*, p. 678; cf. Valckenaer, dans ses Notes sur Hérodote, l. VII, c. 231.

3. Plutarque, *Solon*, c. 24.

4. Voy. Schœmann, *de Comitiis Atheniensium*, p. 92 G; cf. Isocrate, *Panégyr.*, c. 32, § 157.

5. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 231 et 265.

a négligé telle autre, qu'ils soient maudits, lui et toute sa race [1].

Nous venons de voir la malédiction prononcée comme sanction des lois, au cas où elles seraient violées dans l'avenir. Elle pouvait l'être aussi, au nom de l'autorité publique, pour des crimes antérieurs, dont les auteurs échappaient à un autre châtiment. Le mieux connu de ces exemples est emprunté à la vie d'Alcibiade, lorsqu'il fut, par contumace, déclaré coupable d'avoir violé les mystères, et prit la fuite, pour se dérober au châtiment. Prêtres et prêtresses, la face tournée vers l'Occident, le vouèrent à la vengeance des dieux outragés, en agitant un drapeau rouge, emblème du sang qui devait être répandu. Seule Théano refusa de s'associer à cette proscription, disant qu'elle était prêtresse pour prier, non pour maudire [2]. Quelquefois, on revenait sur les malédictions, et les prêtres recevaient mission de les rétracter; c'est ce que nous prouve encore l'histoire d'Alcibiade [3]. Sans doute, ces actes réparateurs étaient accompagnés aussi de formalités solennelles; mais, sur ce point, les informations nous manquent.

Afin de mettre les lieux consacrés, notamment les cimetières, à l'abri des violations et des dégradations, on élevait des colonnes sur lesquelles étaient gravées des inscriptions qui vouaient les profanateurs à la colère des dieux [4]. Souvent aussi, dans les testaments, des malédictions étaient prononcées contre ceux qui s'opposeraient aux volontés du testateur [5]. Enfin, il n'était pas sans exemple que l'on écrivît des imprécations contre ses ennemis ou ses adversaires sur des tablettes de plomb, que l'on déposait dans le tombeau d'un mort, chargé ainsi de les remettre aux divinités souterraines auxquelles on confiait le soin de sa vengeance [6].

1. *Corpus Inscript. græc.*, n° 3044, 3059 et 3562.
2. Plutarque, *Alcibiade*, c. 22 ; Lysias, *c. Andocide*, § 51, p. 252.
3. Plutarque, *ibid*, c. 33.
4. *Corpus Inscript. græc.*, n° 916, 989 et suiv. et 2826 ; cf. *N. Rhein. Museum*, t. XXI, p. 377.
5. Démosthène, *p. Phormion*, p. 960.
6. *Corpus Inscript. græc.*, t. I, p. 486 ; voy. aussi Mencken, *de diris imprecat. quas libris, tabulis et monum. addidere veteres*, dans ses *dissertat. litter.*, p. 21, et surtout Wachsmuth, dans le *N. Rhein. Museum*, t. XVIII, p. 560 et suiv.

# CHAPITRE NEUVIÈME

## LES SERMENTS

Considéré en lui-même, le serment n'est autre chose non plus qu'une invocation à la divinité prise à témoin et mise en demeure de punir le parjure [1]. La crainte du châtiment au devant duquel va le coupable est ce qui donne au serment la force obligatoire, exprimée par le mot grec ὅρκος [2]; ce châtiment est souvent énoncé tout au long dans la formule du serment. On jure par sa propre vie ou par celle de ses proches, c'est-à-dire qu'on en fait le sacrifice, au cas où l'on manquerait à sa parole [3]. On engage aussi comme enjeu quelque objet auquel on attache un grand prix et dont on fait le sacrifice, si l'on a menti. Ainsi le père jure par ses enfants, l'amant par sa maîtresse, l'ami par la tendresse qui le lie à son ami, l'hôte par le foyer, le sel et la table de son hôte, le prince par son sceptre, le guerrier par ses armes [4]; et comme le mot ὅρκος n'exprime, à proprement parler, que l'idée de contrainte, il en résulte qu'il est susceptible de s'appliquer aux objets par lesquels on se lie aussi bien qu'au serment lui-même. C'est ainsi qu'Archiloque appelle μέγας ὅρκος la table et le sel de son hôte

1. On lit dans Plutarque, *Quæst. roman.*, n° 44 : πᾶς ὅρκος εἰς κατάραν τελευτᾷ τῆς ἐπιορκίας.
2. Scholiaste de l'*Iliade*, l. I, v. 239, dans les *Anecdota* de Cramer, t. III, p. 129 : παρὰ τὸ εἴργω τὸ κολύω · ἐπισχετικὸς γὰρ τῶν παραβαινόντων. Voy. aussi Buttmann, *Lexilogus*, t. II, p. 52 et suiv., et Dœderlein, *Homer. glossar*, III, p. 228.
3. Lysias, *c. Erastosthène* : ὀμνύναι ἐξώλειαν ἑαυτῷ καὶ τοῖς παισὶν ἐπαρώμενον.
4. On peut voir des exemples de ces différentes formules dans Euripide *Hélène*, v. 835 ; Xénophon, *Cyropédie*, l. VI, c. 4, § 6 ; Archiloque, *fragm.* 94 ; Homère, *Iliade*, l. I, v. 233 ; Æschyle, *les Sept contre Thèbes*, v. 510.

et que le Styx est l'ὅρκος des dieux. On comprend facilement, d'après cela, que le mot ὅρκος désigne également, par analogie, le dieu vengeur éventuel du parjure, qui donne force au serment [1], et que les poètes aient imaginé un démon particulier, appelé encore du même nom d'ὅρκος, à qui l'on s'enchaîne, pour ainsi dire, en jurant, et dont on accepte d'avance la condamnation. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, cet Horkos ou dieu du serment est représenté comme le fils d'Eris, évidemment parce que d'ordinaire les serments viennent à la suite des querelles; et dans les *Œuvres et jours*, on lui donne pour compagne les Erinyes, chargées comme lui de punir l'impie qui a encouru la vengeance d'Horkos (ἐπίορκος) [2]. Lorsque Sophocle [3] parle de l'Horkos de Zeus, il faut entendre par là un serviteur de ce dieu. De même chez Euripide [4], Thémis est appelé ὁρκία Ζῆνος, comme ayant mission de veiller avec lui à l'accomplissement de la justice et à la sainteté du serment; car Zeus qui, en sa qualité de maître des dieux, domine toutes les relations humaines, punit aussi les manquements à la foi jurée; aussi est-il appelé ὅρκιος, de même que, à d'autres points de vue, il est adoré sous les surnoms de ξένιος, φίλιος, ἑταιρεῖος, κέσεος. Il ne faudrait pas en conclure qu'il fût le seul dieu que l'on invoquait dans les serments; on jurait indistinctement par toutes les divinités, et chacune d'elles avait le droit de punir quiconque avait juré en vain, bien que Zeus fût, par excellence, chargé de cette attribution, qu'il pût l'exercer sans avoir été pris à témoin du serment, et alors même que d'autres l'avaient été.

1. Pindare, *Pyth.*, IV, v., 166 : καρτερὸς ὅρκος ἄμμιν μάρτυς ἔστω Ζεὺς ὁ γενέθλιος ἀμφοτέροις, et *Néméennes*, XI, v. 30 : ναὶ μὰ γὰρ Ὅρκον; Babrius, *Fab.* L, v. 18 : τὸν Ὅρκον οὐ φεύξῃ; voy. aussi Schœmann, *Comment. crit. ad Hesiodum*, p. 61.

2. C'est, je crois, la seule manière d'expliquer la proposition ἐπὶ. Si Ὅρκος était pris dans le sens de serment, on s'attendrait plutôt à πάρορκος qu'à ἐπίορκος; voy. Dæderlein, *Homer. glossar.*, III, v. 229. La forme ἐπίορκος est comparable à ἐπίκηρος, ἐπίμομφος, ἐπίτιμος, ἐπίζηλος, ἐπαίτιος, etc. D'après Ebel, dans la *Zeitschrift* de Kuhn, t. VI, p. 204, ἐπίορκος s'applique à l'homme qui s'affranchit du serment qui gêne sa liberté et va directement en sens contraire de sa parole.

3. *Œdipe à Colone*, v. 1764.

4. *Médée*, v. 209.

Le choix des dieux à invoquer dans les serments dépendait naturellement des circonstances. On adjurait de préférence ceux que devait intéresser davantage l'objet du serment; mais, parfois aussi, on s'adressait aux dieux en général, sans mentionner en particulier tel ou tel [1]; souvent même, après en avoir énoncé plusieurs, on concluait en leur adjoignant, sans autre désignation, tous les dieux et toutes les déesses [2]. En beaucoup de pays, la tradition ou la loi voulait que l'on prît à témoin des serments solennels trois divinités qui n'étaient pas toujours les mêmes. Les Héliastes d'Athènes, en prêtant serment comme juges, invoquaient Apollon Patroos, Déméter et Zeus [3]. Solon avait ordonné de jurer par Hikesios, Katharsios et Exakasterios [4]. Ces noms ne désignent certainement pas trois divinités différentes; ce ne sont que trois surnoms d'un Zeus unique. Le serment dont il s'agit était prêté par les accusés dans les affaires de meurtre non prémédité, qui laissaient place à la purification et à la réconciliation. Devant les tribunaux criminels établis sur l'Aréopage, on prenait à témoin, conjointement avec d'autres dieux, les vénérables déesses ou Euménides [5]. Des serments comprenant plus de trois dieux étaient aussi prescrits légalement, par exemple, lorsque les éphèbes arrivaient à l'âge de porter les armes [6]; on n'invoquait pas,

1. Un grand nombre d'exemples ont été recueillis par Lasaulx; voy. sa dissertation, *ueber den Eid*, dans ses *Studien des class. Alterth.*, p. 179, n. 3.

2. *Corpus Inscript. græc.*, n° 2555 : ὀμνύω τὰν Ἑστίαν καὶ Ζῆνα Φράτριον καὶ Ζῆνα Δικταῖον καὶ Ἥραν καὶ Ἀθαναίαν Ὠλερίαν καὶ Ἀθαναίαν Πολιάδα καὶ Ἀθαναίαν Σαλμωνίαν καὶ Ἀπόλλωνα Πύθιον καὶ Λατὼ καὶ Ἄρτεμιν καὶ Ἄρεα καὶ Νύμφας καὶ τὸς Κύρβαντας καὶ θεὸς πάντας καὶ πάσας. Cf. *ibid.*, n° 3137, et Rangabé, *Antiquit. hellen.*, t. II, n° 1029. Il est à remarquer, ainsi que le fait observer Preuner, p. 13, que dans tous ces serments, comme dans celui que prononçaient les éphèbes de Dréros et dont il sera question plus loin, Hestia occupe toujours la première place.

3. Pollux, *Onomast.*, l. VIII, 122; Scholiaste d'Æschine, *c. Timarque*, § 144, p. 22, édit. de Zurich. Il n'y a aucun compte à faire de la formule insérée dans le discours de Démosthène contre Timocrate, p. 716, où Poseidon est nommé à la place d'Apollon, attendu qu'elle est très certainement interpolée. Voy. d'ailleurs, sur la confusion des deux noms, Meineke, dans le *Philologus*, t. XV, p. 139.

4. Dinarque, *c. Démosthène*, § 47.

5. Pollux, l. VIII, 142.

6. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 412.

dans cette circonstance moins de six ou sept divinités, suivant que l'on prenait Enyalios pour un dieu distinct, ce qui est la véritable interprétation, ou que l'on voyait seulement dans ce nom un surnom d'Arès. Chez les Béotiens, on appelait aussi, à l'appui de certains serments solennels, trois déesses désignées sous le nom collectif de Praxidikæ qui, du moins d'après quelques exégètes, n'étaient pas au nombre des divinités placées dans l'Olympe par la tradition mythologique, et appartenaient en propre à la religion populaire des Béotiens. Elles portaient individuellement le nom de Thelxinia, Alalkomenia et Aulis; on les disait filles d'Ogygès [1].

Les serments mêlés aux accidents de la vie quotidienne, c'est-à-dire étrangers aux débats judiciaires et à tous les actes publics, n'étaient naturellement astreints à aucune prescription, mais cela n'empêchait pas que certaines formules traditionnelles ne fussent particulièrement en usage; ainsi, l'on jurait par le Ciel, par Zeus, par Héraclès. Les Thébains prenaient aussi à témoin de leurs serments, Iolaos, les Mégariens Dioclès [2]. On pourrait encore citer d'autres exemples de ces coutumes locales. La teneur des serments variait aussi, suivant qu'ils étaient prononcés par des hommes ou par des femmes. Les femmes seules, chez les Athéniens, avaient coutume de jurer par les deux déesses, μὰ τὼ θεώ [3], c'est-à-dire par Proserpine et Kora. Des personnes scrupuleuses préféraient s'abstenir de ces formules, dans la pensée qu'il ne fallait pas attester en vain le nom des dieux. Lorsque Socrate, Zénon et d'autres juraient par le chien, par l'oie, par le platane ou par des termes équivalents, ils se donnaient l'air de prononcer un serment, ils n'en prononçaient pas en réalité, et ne faisaient que donner un peu plus de force à leur discours, comme ils auraient pu le faire aussi bien, en ajoutant les mots : sincèrement, sur ma foi, ou d'autres semblables [4]. Ceux qui pensent que Socrate se

1. Dionysius Chalcidensis, cité par Photius et Suidas, s. v. πραξιδίκη; Pausanias, l. IX, c. 33, § 2.
2. Aristophane, *Acharnenses*, v. 782 et 875.
3. Aristophane, *Ecclesiazusæ*, v. 155 et suiv.; dans d'autres contrées, les hommes juraient aussi μὰ τὼ θεώ. Voy. Hésychius s. v.
4. Voy. les Scholies sur Hermogène, dans les *Orat. græci* de Reiske t. VIII, p. 925, où les ἠθικοί ὅρκοι sont opposés aux πραγματικοί ὅρκοι.

proposait, par ces expressions bizarres, de prouver son mépris pour les dieux, et qu'elles ne furent pas étrangères à sa condamnation, sont dans l'erreur [1]; elles étaient, au contraire, un témoignage de respect, et c'est ainsi que l'ont compris tous les esprits perspicaces [2]. Socrate, en effet, n'était ni le seul ni le premier qui employât ces formules; on désignait même le législateur crétois Rhadamante, comme ayant recommandé de substituer à des serments inutiles des paroles sans conséquence [3].

Nous avons vu plus haut [4] qu'aux prestations de serments solennels étaient associées tantôt des effusions ou des libations, tantôt des sacrifices sanglants. Ces sacrifices étaient appelés ὅρκια, ce qui explique la locution ὅρκια τέμνειν. Le même nom d'ὅρκια s'applique aussi aux engagements et aux traités confirmés par des serments, mais non aux serments eux-mêmes, pour lesquels ὅρκοι est le seul mot usité. Les sacrifices que l'on peut appeler sacramentels avaient, nous le savons déjà, une signification symbolique; ajoutons qu'ils étaient quelquefois accompagnés d'autres pratiques ayant le même caractère. On rapporte que les Phocéens, lorsqu'ils jurèrent de rester à tout jamais éloignés de leur patrie, pour ne pas tomber sous le joug des Perses, jetèrent une masse de fer dans les flots, et firent serment de ne pas revenir, avant qu'elle remontât à la surface [5]. De même, lorsque la symmachie athénienne s'organisa, à la suite de la seconde guerre médique, des masses de métal furent jetées dans la mer et des imprécations furent prononcées, d'après lesquelles ceux qui rompraient l'alliance devaient aussi disparaître sans retour [6].

1. Par exemple Tertullien, *Apologia*, c. 14, et *adv. Nationes*, c. 10; cf. Lactance, *Instit. div.*, l. III, c. 20, § 15.
2. Josèphe, *c. Apion*, l. II, c. 37.
3. Schol. d'Aristophane, *Aves*, v. 521. L'hypothèse de Preller (*Griech. Mythologie*, t. II, p. 130) que ces animaux et ces plantes avaient eu à l'origine un caractère sacré, qui expliquerait ce choix, est bien peu soutenable. Ce qui est certain, c'est que ni Socrate ni Zénon n'ont cru à la divinité de l'oie ou du platane. Voy. Philostrate, *Vie d'Apollonius*, l. VI, c. 19.
4. Voy. plus haut, p. 307 et suiv.
5. Hérodote, l. I, c. 165; voy. aussi les remarques de Bæhr, p. 324.
6. Plutarque, *Aristide*, c. 25.

La solennité du serment était relevée encore par cette circonstance qu'il était prononcé devant les autels et dans des lieux consacrés, où l'on croyait sentir de plus près la présence de la divinité[1]. Le Pétroma formé de la réunion de deux grandes pierres, près du temple de Déméter Eleusinienne, dans la ville arcadienne de Phénéos, était un de ces lieux; et, en raison des documents sacrés qu'il renfermait, les serments que l'on y prononçait semblaient particulièrement redoutables[2]. A Corinthe, les serments les plus solennels étaient prêtés dans le sanctuaire de Palæmon ou Mélicerte; on était convaincu que celui qui les violait était infailliblement puni[3]. Chez les Syracusains, on était conduit, pour prêter serment, dans le sanctuaire des Thesmophores; durant le sacrifice, on revêtait un manteau de pourpre et l'on tenait une torche à la main[4]. La torche et le manteau étaient des attributs de la déesse qui, prise ainsi solennellement à témoin, était d'autant plus intéressée à punir le parjure.

Enfin, nous trouvons trace d'un acte lié quelquefois à la prestation du serment et qui peut être appelé le jugement de Dieu. Le Dieu, en effet, s'y révèle d'une manière immédiate et saisissante. Ceux qui prêtent serment s'engagent à accomplir un tour de force qui, sans l'appui manifeste de la divinité, entraîne danger de mort. Si donc ils l'accomplissent impunément, c'est la divinité même qui atteste leur bonne foi. Ainsi, dans l'*Antigone* de Sophocle, un des gardiens chargés de veiller sur la dépouille de Polynice, après avoir déclaré qu'il n'ont pas contrevenu aux ordres de Créon, et n'ont pris aucune part à l'ensevelissement du corps, ajoute qu'il sont prêts à tenir dans leurs mains un fer rouge, à traverser la flamme et à rendre les dieux garants qu'ils sont innocents du fait et ne savent qui en est l'auteur[5]. — La déesse Γῆ ne pouvait avoir pour prêtresses, dans le temple qu'elle possédait sur les bords du Krathis, en Achaïe, que des femmes n'ayant jamais eu com-

1. Voy. Schœmann, dans ses Notes sur Isée, p. 215.
2. Pausanias, l. VIII, c. 15, § 2.
3. Pausanias, l. II, c. 2, § 1.
4. Plutarque, *Dion*, c. 56.
5. *Antigone*, v. 240.

merce qu'avec un seul homme. Toute femme qui se présentait pour remplir cet office devait prouver qu'elle satisfaisait aux conditions voulues, en buvant du sang de taureau, breuvage réputé mortel pour celles qui en auraient imposé [1]. En Sicile, près de la ville de Palika, il existait des sources sulfureuses, consacrées aux dieux Paliques, près desquelles se prononçaient des serments solennels, ceux surtout qui avaient trait à des affaires litigieuses. Il fallait, pour jurer, s'avancer jusqu'au bord des sources et le toucher, après s'être purifié des souillures laissées par les plaisirs des sens ou de la table. On répétait ensuite la formule du serment, sous peine, si l'on mentait, d'être frappé instantanément de cécité ou même de mort. Au rapport d'Aristote, le serment était écrit sur une tablette que l'on jetait dans l'eau, et qui, en cas de parjure, s'enfonçait au lieu de surnager, à la suite de quoi [2] le coupable était saisi et consumé par les flammes. Les Paliques et le mode de serment dans lequel ils étaient pris à témoin ne sont pas à proprement parler d'origine grecque. Ils appartiennent aux indigènes de la Sicile, gagnés avec le temps à la civilisation hellénique [3]. Il y avait près de Tyane, ville grecque de la Cappadoce, une source d'eau chaude nommée Asbamason, dont on buvait en prêtant serment; le parjure était frappé d'une maladie grave et forcé de confesser son infamie [4]. Dans la Grèce proprement dite, la source arcadienne du Styx, située près de la ville de Nonakris, était aussi une eau consacrée aux serments [5]. En la buvant, on s'exposait à la mort; ceux-là seuls échappaient qui n'avaient pas altéré la vérité. Cette source paraît avoir été en grande considération dans une

1. Pausanias, l. VII, c. 25, § 13.
2. Aristote, *de mirab. Auscultat.*, § 57 et suiv. ; Diodore de Sicile, l. XI, c. 89 et 90. Tous les passages relatifs à ce sujet ont été recueillis par Preller, dans ses Notes sur Polémon, p. 126-131 ; voy. aussi sa *ræmiche Mythologie*, p. 523 (p. 357 de la trad. franç. de Dietz, 1886), et G. Michaelis, *die Paliken*, dans un programme publié à Dresde en 1856.
3. Ce que raconte Achilles Tatius (l. VIII, c. 12), d'un serment de virginité prêté par les jeunes filles d'Ephèse, avec épreuve par l'eau, paraît apocryphe ; il est donc inutile d'insister sur ce point.
4. Philostrate, *Vie d'Apollonius*, l. I, c. 6.
5. Pausanias, l. VIII, c. 18, § 4.

haute antiquité. Plus tard, les hommes perdirent l'habitude de jurer par le Styx [1], et ce serment n'est plus mentionné que comme étant à l'usage exclusif des dieux ; encore est-il question du Styx souterrain qui coulait dans le royaume d'Hadès, non de la source arcadienne. Dans la *Théogonie* d'Hésiode [2], Zeus ordonne à Iris d'aller lui chercher de l'eau du Styx. Les immortels devaient, en jurant, répandre cette eau, vraisemblablement même en boire. Leur punition, s'ils manquaient à leur serment, était de rester toute une année en léthargie, et une fois réveillés, de passer neuf ans hors de la société des autres dieux.

On a vu déjà dans les précédents chapitres combien les serments tenaient de place dans la vie des Grecs. « Le serment, dit un orateur [3], est le lien de la démocratie ; l'État, en effet se compose de trois ordres : les personnages constitués en dignité, les juges, les simples particuliers. Le serment est la garantie que chacune de ces classes donne à l'État, et il est bon, ajoute-t-il, qu'il en soit ainsi, « car on trompe les hommes ; beaucoup de crimes leur échappent, mais le parjure ne peut se soustraire à la vigilance des dieux, et le châtiment, si personnellement il parvient à s'y dérober, retombe sur ses enfants et sur toute sa race. » Il existe un grand nombre d'exemples des serments divers auxquels fait allusion Lycurgue. Nous savons formellement que chez les Athéniens, les magistrats et les membres du sénat étaient assujétis au serment [4], et il n'est pas douteux qu'il n'en fût de même dans les autres cités. A Sparte, les rois ne se bornaient pas à prêter serment, en montant sur le trône ; tous les mois ils juraient conjointement avec

1. On aurait tort de conclure le contraire, de ce que dit Hérodote, l. VI, c. 74.

2. Hésiode, *Théogonie*, v. 784 et suiv.

3. Lycurgue, *c. Léocrate*, § 79.

4. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 427 et 467. L'emplacement où les serments étaient prêtés est souvent désigné par les mots πρὸς τῷ λίθῳ ἐν τῇ ἀγορᾷ. On trouve aussi βωμός à la place de λίθος. Sur cet autel étaient accomplis les sacrifices qui accompagnaient les serments et où l'on exposait les débris des victimes : ἐφ' οὗ τὰ τόμια, est-il dit dans l'*Onomasticon* de Pollux (l. VIII, 86), d'après une correction certaine de Th. Bergk ; voy. aussi Harpocration, s. v. et les notes des commentateurs.

les éphores, les uns de gouverner conformément aux lois, les autres de maintenir intacte l'autorité royale [1]. Un serment semblable rendait solidaire en Épire les rois et le peuple [2]. On ne peut douter que partout les juges ne fussent assermentés comme ils l'étaient à Athènes [3], bien que nous manquions sur ce point de témoignages précis. Il en était de même des citoyens qui avaient mission de décerner les prix dans les différents concours [4], et par exemple, des Hellanodices d'Olympie. Le serment, à Olympie, était aussi déféré aux concurrents, à leurs parents, à leurs maîtres, et même aux hommes chargés d'examiner préalablement les jeunes garçons qui se présentaient pour combattre, et les chevaux qui devaient courir [5]. — Des exemples de serments civiques nous sont connus, non seulement pour Athènes, où les éphèbes arrivés à l'âge de porter les armes, prononçaient, dans le sanctuaire de la déesse Agraulos, les paroles sacramentelles dont nous avons déjà donné la teneur [6], mais aussi pour d'autres États. Une inscription découverte dans la ville de Dréros, en Crète, nous a fourni de curieux détails sur ce sujet [7], et nous savons d'une manière générale par Xénophon que partout les citoyens juraient de maintenir entre eux la concorde et d'obéir aux lois [8]. Rappelons en outre que pour faire inscrire ses enfants dans la phratrie, il fallait que le père affirmât par serment la légitimité de leur naissance, disposition qui sans doute

1. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 278.
2. Voy. id. *ibid.*, p. 141.
3. Voy. id., *ibid.*, p. 542.
4. Plutarque, *Cimon*, c. 8.
5. Pausanias, l. V, c. 24, § 9 et 10.
6. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 411.
7. Cette, inscription, publiée pour la première fois dans un journal d'Athènes, a été reproduite, avec commentaire, par C. F. Hermann, dans le *Philologus*, t. IX, p. 694. Le serment est prêté par les ἀγελαῖαι, c'est-à-dire par les éphèbes groupés en compagnies, que l'on désignait aussi sous le nom d'ἀγελαστοί (voy. t. I, p. 349); on le prononçait en arrivant à l'âge de porter les armes. Le point à remarquer est que ces jeunes gens promettent de combattre les Lyttiens et de leur faire tout le mal possible. Les κόσμοι, s'ils négligent de faire prêter ce serment par les ἀγέλαι, devront être poursuivis devant le sénat, après leur sortie de charge, et condamnés chacun à une amende de cinq cents statères.
8. Xénophon, *Memorab.*, l. IV, c. 4, § 16.

n'était pas particulière aux Athéniens. — Le nombre des serments judiciaires prescrits ou autorisés chez cette nation dépassait toute mesure. Au début du procès, le plaignant attestait la sincérité de l'accusation, et son adversaire celle de la défense. Devant les tribunaux criminels, le serment était accompagné d'un sacrifice. Les témoins étaient, sinon toujours, du moins le plus souvent astreints au serment; ils ne pouvaient se refuser à déposer qu'en jurant qu'ils n'avaient aucune connaissance de l'affaire ; c'est ce que l'on appelait ἐξωμοσία. Les parties avaient ensuite le droit de se déférer réciproquement le serment sur les points contestés. Pour les demandes d'ajournement, il fallait aussi affirmer par serment les motifs qui les rendaient nécessaires (ὑπωμοσία). A l'ὑπωμοσία l'adversaire pouvait toujours opposer l'ἀνθυπωμοσία. Enfin, devant le tribunal du Palladion, qui connaissait des meurtres involontaires, l'accusé mis hors de cause jurait solennellement que les juges avaient bien jugé, et qu'il n'avait rien fait pour égarer leur conscience [1]. Nous n'avons sur la procédure des autres États que des données fort insuffisantes. Platon, parlant de la Crète, nous dit bien que, d'après les lois de Rhadamanthe, tous les différends devaient être réglés par les serments des parties [2]; mais nous ignorons combien de temps un pareil usage put se maintenir. — Que la conclusion des traités entre divers États dût être accompagnée de serments, c'est là une énonciation qui n'a pas besoin d'être appuyée par des exemples.

Si l'on se demande avec quelle sincérité tous ces serments étaient prêtés et tenus, la réponse, à vrai dire, ne sera pas très flatteuse, au moins pour les temps qui nous sont le mieux connus, bien que l'expression *græca fides*, devenue proverbiale chez les Romains pour désigner la mauvaise foi, ne s'applique qu'aux Grecs de la décadence, qui seuls furent en rapport avec eux, et que la sortie de Cicéron ne puisse, dans sa généralité, avoir la force d'un témoignage [3]. Les plaintes

1. Æschine, *de falsa Legat.*, § 87, p. 264.
2. *De Legibus*, l. XII, c. 4, p. 948.
3. *Pro Flacco*, c. 4: « Testimoniorum religionem et fidem numquam ista natio coluit. »

abondent, même chez les Grecs du meilleur temps, contre la légèreté avec laquelle les serments étaient prononcés et rompus [1]. Aussi Platon bannit-il de son État-modèle tous les serments judiciaires. « Ils n'offrent, dit-il [2], aucune garantie, parce que ceux qui les prêtent, s'ils admettent l'existence des dieux, sont convaincus que les êtres supérieurs se soucient peu des affaires humaines. » Il donne encore pour raison qu'il était trop facile au parjure de désarmer les dieux par des dons et des sacrifices, et d'échapper au châtiment. Le mot de Lysandre, qu'il fallait amuser les enfants avec des osselets et les hommes avec des serments [3], exprimait non seulement la pensée de cet homme d'État, mais celle du grand nombre, bien que tous n'en fissent pas aussi ouvertement l'aveu. Seuls les Athéniens, qui par tant de côtés étaient à la tête des Grecs, paraissent aussi faire exception sous ce rapport. La foi athénienne, les témoignages athéniens, inspiraient une considération particulière [4]. Ni chez ce peuple d'ailleurs, ni dans le reste de la Grèce, il n'y a trace certaine d'une poursuite pour faux serment, γραφὴ ἐπιορκίας [5]. La plainte en faux témoignage, δίκη ψευδομαρτυριῶν, n'était qu'une demande en dommages-intérêts pour le tort qui en était résulté [6]. La peine du parjure était laissée

1. Voy. Lasaulx, *ueber den Eid*, p. 200.
2. *Leges*, l. XII, c. 4.
3. Plutarque, *Lysandre*, c. 8, et *Apopht. lacon.*, Lysandre, n° 4.
4. Diogenianus. *Prov.* Cent. II, 80 et III, 11; Suidas, s. v. Ἀττικὴ πίστις.
5. Lasaulx (*ibid.*, p. 199) est d'avis que le parjure était puni de l'atimie, mais le texte qu'il cite à l'appui de son opinion (*disc. contre Neæra*, § 10, p. 1348) ne la confirme pas. Il s'agit simplement dans ce passage d'un individu qui avait intenté à tort une accusation de meurtre, et qui ayant échoué dans sa plainte, s'était par là fait la réputation d'un parjure : ἀπῆλθεν ἐπιωρκηκὼς καὶ δόξας πονηρὸς εἶναι ; il n'est nullement question d'atimie. De même, dans la *Rhétorique à Alexandre*, c. 17, il est dit seulement : οὐδεὶς ἂν ἐπιορκεῖν βούλοιτο φοβούμενος τήν τε παρὰ τῶν θεῶν τιμωρίαν καὶ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις αἰσχύνην. On lit encore dans Cicéron, *de Legibus*, l. II, c. 22 : « perjurii pœna divina exitium, humana dedecus. »
6. Muller (*Prolegom. zur Mythologie*, p. 414) conjecture que ce qui est dit à propos des Lyciens dans le traité *de rebus publicis*, attribué à Héraclide de Pont : πωλοῦσι τοὺς ψευδομάρτυρας καὶ τὰς οὐσίας αὐτῶν δημεύουσιν, était vrai aussi à l'origine pour la Crète. Mais cette hypothèse repose sur un raisonnement très douteux, à l'appui duquel on ne peut invoquer le passage déjà cité de Platon sur Rhadamanthe (*de Legibus*, l. XII), p. 948, puisqu'il y est dit que ce législateur exigeait un serment des parties, non des témoins.

aux dieux. Ce principe du droit romain : « Juris jurandi contempta religio satis deum ultorem habet, » avait force de loi aussi chez les Grecs. Déjà dans Homère, c'est aux enfers que le parjure expie son crime [1].

1. Homère, *Iliade*, l. III, v. 278 et l. XIX, v. 260 ; voy. aussi Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 76.

# CHAPITRE DIXIÈME

## LA DIVINATION

Parmi les choses pour lesquelles l'homme sent le besoin d'invoquer l'aide de la divinité, doit être placée la révélation des secrets qu'il croit avoir intérêt à connaître et qu'il se sent incapable de pénétrer par lui-même. Ce désir ne vient pas seulement de la curiosité indiscrète qui nous porte à lever les voiles de l'avenir; il repose, nous devons le reconnaître, sur un besoin véritable. Combien de fois l'homme ne souffre-t-il pas d'être privé de direction, dans des conjonctures difficiles ! Il est mis en demeure de prendre une résolution importante, d'où son sort dépend ; plusieurs voies s'ouvrent à lui ; il ne sait laquelle choisir, ni comment il parviendra plus sûrement à s'assurer l'appui de la divinité. C'est alors qu'il demande aux dieux, comme un bienfait, une décision supérieure qui mette fin à ses doutes. On lit dans Plutarque [1] : « Apollon, à qui l'on s'adresse surtout pour obtenir la connaissance de l'avenir, a la charge de dissiper et d'éclairer les incertitudes de la vie, en signifiant à ceux qui l'interrogent la volonté des dieux. » Tel est bien le sens du mot θεμιστεύει qu'emploie Plutarque, car on appelait θέμιστες les décrets divins auxquels l'homme devait sa prospérité, s'il s'y conformait; sa perte, s'il osait les enfreindre : « Zeus, dit un poète [2], a envoyé Apollon à Delphes, afin d'apprendre aux Grecs les règles de la justice et les préceptes divins. » Aussi les devins

1. Plutarque, *de Ei apud Delphos*, c. 1.
2. Alcée, cité par Himérius, *Or.* XIV, c. 10 ; cf. Matthiæ, dans son édition d'Alcée, p. 23.

sont ils appelés θεμίστων μάντιες[1]. On comprend d'après cela que des hommes éclairés, comme Socrate et ses pareils, ayant conscience de la faiblesse humaine, aient demandé aux dieux, dans les occasions importantes, de leur prescrire ce qu'ils devaient faire ou éviter, pour pouvoir se flatter d'une issue favorable[2].

Une seconde raison explique le désir chez l'homme de révélations surnaturelles, c'est la croyance que les événements malheureux, la famine, les épidémies et tous les fléaux sont les effets de la colère céleste. Quand on ne savait pas au juste quel dieu on avait irrité, quel était le motif de son ressentiment, ni comment on pouvait l'apaiser, la première idée qui se présentait à l'esprit, c'était de s'adresser aux dieux mêmes et de se faire renseigner par eux. On peut citer, comme exemple la peste que, au début de l'*Iliade*, Apollon courroucé a fait éclater dans l'armée des Grecs, et qui suggère à Achille la pensée d'interroger quelque devin, prêtre ou interprète des songes, par la bouche duquel les dieux puissent faire connaître les motifs de leur colère. De même, dans les maladies ordinaires, lorsque les secours humains étaient devenus inefficaces, on se remettait aux mains des dieux, et plus généralement, soit qu'il s'agît d'obtenir une grâce ou de détourner un malheur, on se tournait en fin de compte vers la divinité, pour savoir comment s'y prendre, ou pour lui demander au moins s'il y avait plus lieu de craindre ou d'espérer. Enfin, la conduite à tenir dépend souvent de circonstances inconnues, pour lesquelles les dieux peuvent nous fournir des éclaircissements que l'on attendrait vainement des hommes. C'est ainsi que, dans la légende d'Œdipe, ce prince va s'enquérir auprès d'Apollon du secret de sa naissance.

Les incertitudes qui nous laissent à la merci du hasard, et ne nous permettent pas, tant qu'elles ne sont pas résolues, de nous décider en connaissance de cause, sont les seules

1. Dans un vers de Pindare, cité par le scholiaste (*Pythiques*, IV, v 4) : Δελφοὶ θεμίστων μάντιες Ἀπολλωνίδαι. Cf. Homère, *Odyssée*, l. XVI, v. 403, et *Hymne à Apollon*, v. 75 et 115.

2. Xénophon, *Memorab.*, l. I, c. 1, § 6, et *Anabasis*, l. III, c. 1, § 5 ; Cicéron, *de Divinatione*, l. I, c. 45.

considérations qui expliquent raisonnablement le besoin chez l'homme d'informations divines, propres à le remettre dans le droit chemin. De ce désir naît aussi la confiance que les dieux bienfaisants et amis des hommes, comme on se les représente avec raison, doivent être disposés à exaucer leurs prières et même à les aider de leurs révélations sans en être priés. C'est dans ce sens que Platon a pu appeler la Mantique l'ouvrière de l'amitié entre les dieux et les hommes [1], et que les stoïciens ont tenté de légitimer cette science [2]. S'il y a des dieux, disent-ils, et s'ils n'entretiennent pas de communication de ce genre avec les hommes, il faut choisir entre les conclusions suivantes : les dieux ne veulent pas de bien aux hommes ; eux-mêmes sont incapables de connaître l'avenir ; ils ne croient pas cette connaissance avantageuse aux mortels ; ils jugent au-dessous de leur dignité d'entrer en correspondance avec eux, ou bien enfin ils n'ont aucun moyen de nous révéler les secrets qu'il nous importerait de connaître. De ces hypothèses aucune n'est soutenable : les dieux veulent du bien aux hommes, et connaissent les choses qui nous sont cachées ; il importe aux hommes de pénétrer ces mystères ; il n'en coûte rien à la dignité des dieux de témoigner leur bienveillance pour les hommes en les éclairant ; les moyens de le faire ne leur manquent pas. Ainsi argumentaient les stoïciens, et il n'est pas douteux que les croyances populaires ne fussent d'accord avec ces raisonnements. Il n'y a pas lieu cependant d'être surpris que, une fois la croyance à la divination enracinée, des motifs moins avouables se soient fait jour, que l'on se soit hasardé à demander aux dieux des révélations qui n'étaient nullement un secours pour la faiblesse humaine et ne servaient qu'à satisfaire une curiosité indiscrète [3]. De là naquirent un grand nombre de pratiques frivoles, ridicules ou coupables, ayant pour but d'arracher à la divinité des confidences inutiles.

1. Platon, *Convivium*, p. 188, C : φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργός.
2. Cicéron, *de Divinatione*, l. I, c. 38, et l. II, c. 49. Voy. aussi Wachsmuth, *die Ansichten der Stoiker ueber Mantik und Dæmonen*, Berlin, 1860.
3. Plutarque, *de defectu Oraculorum*, c. 7 ; Athénée, l. V, c. 60, p. 219.

Les anciens distinguaient deux sortes de divination, la divination naturelle et la divination artificielle[1]. La première est celle par laquelle les dieux se manifestent directement dans les rêves, ou même dans l'état de veille, lorsque l'âme surexcitée arrive par l'extase à démêler plus ou moins clairement ce qui reste un mystère pour d'autres et à percevoir les révélations célestes. La divination artificielle, au contraire, consiste à interroger et à interpréter certains signes convenus, qui servent aux dieux à éclairer les hommes sur ce qui leur importe de savoir. De ces deux espèces de divination, quelle est la plus ancienne? nous ne saurions le dire. Dans les temps historiques, nous les voyons toutes deux en honneur chez les Grecs, comme chez les barbares. Le nom grec qui est en possession de désigner le devin ou le voyant, μάντις, vient de μαίνεσθαι[2] et exprime cette exaltation de l'âme qui permet à l'homme de recevoir les inspirations de la divinité. Le *mantis* toutefois ne se borne pas à prédire l'avenir sous le coup d'une impression momentanée et d'une suggestion directe ; il s'entend aussi mieux que d'autres à expliquer les signes par lesquels les dieux manifestent leurs volontés, de sorte qu'il n'est pas toujours facile de discerner si cette connaissance résulte d'une inspiration passagère et d'une observation pénétrante qui peuvent être considérées comme un don céleste et une illumination d'en haut, ou bien si elle repose sur des règles transmises par la tradition, si, par conséquent elle relève de la mantique artificielle. Ce que la poésie nous apprend touchant les devins célèbres de l'antiquité mythologique[3] nous les fait envisager, tantôt comme des êtres possédés de l'inspiration céleste (ἔνθεοι, ἐνθουσιῶντες) qui dans cet état d'extase répètent ce que leur dicte la di-

1. Plutarque (ou plutôt Porphyre) *de Vita Homeri*, c. 212 : τῆς μαντικῆς τὸ μὲν τεχνικόν φασιν εἶναι οἱ Στωϊκοί, τὸ δὲ ἄτεχνον καὶ ἀδίδακτον. Cf. Cicéron, *de Divinatione*, l. I, c. 18.

2. Platon, *Phèdre*, p. 244 C., avec les remarques de Ast, p. 279; Euripide, *les Bacchantes*, v. 299. Voy. aussi Davisius, ad Ciceronem, *de Divinatione*, l. I, c. 1; Curtius, *Griech. Etymolog.*, t. I, p. 429; Welcker, *Gœtterlehre*, t. II, p. 10. Sur la différence entre les mots μάντις et προφήτης, on peut consulter Platon, *Timée*, p. 72 B, avec les remarques de Stallbaum.

3. En ce qui regarde Homère, voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 73-75.

vinité, et dont Cassandre, Bakis et les Sibylles nous fournissent des exemples, tantôt comme des interprètes des signes, tels que Tirésias, dont le nom, dérivé de τέρας ou τεῖρας, indique par lui-même cette vocation. Comme d'ailleurs le dieu fatidique par excellence, Apollon, est, suivant les expressions de Pindare, l'interprète des signes envoyés par Zeus [1], nous sommes autorisé à commencer l'exposition des différentes espèces de Mantique par celle qui a pour objet les signes.

Les signes qui donnent matière à interprétation, et dont le nom général est τέρας, peuvent être répartis en deux classes : ou bien les dieux, pour les accorder aux hommes, attendent d'en être priés, ou bien ils les font paraître de leur propre mouvement. « Nous demandâmes un présage au dieu », dit Nestor, racontant les incertitudes des Grecs sur le chemin à suivre en partant de Troie, et il ajoute que le dieu leur en accorda un, sans indiquer le procédé dont il fut fait usage [2]. Il est présumable que parfois aussi on désignait l'objet qui devait servir à manifester la volonté céleste, et la marque à laquelle on la reconnaîtrait ; mais on supposait que les oiseaux avaient, sous ce rapport, les préférences des dieux, et cela nous amène à traiter d'abord de l'Oionistique ou Oionoscopie.

Les oiseaux se meuvent dans les airs et s'élèvent dans les espaces où les dieux sont supposés avoir établi leur domicile [3]. Ce seul rapprochement les désigne comme les messagers naturels des dieux [4], soit que les hommes implorent un signe de la volonté céleste, soit que les dieux l'envoient d'eux-mêmes, sans en être priés. Avant de demander les signes par l'Oionoscopie, l'observateur a dû se placer dans un endroit favorable, pour observer quels oiseaux lui apparaîtront

1. *Olympiques*, VIII, v. 41 (53).

2. Homère, *Odyssée*, l. III, v. 173. On peut voir aussi dans l'*Iliade*, (l. XXIV, v. 292 et 310) des exemples de présages accordés par les dieux sur demande.

3. C'est pourquoi les vautours par exemple sont appelés, dans Æschyle (*Agamemnon*, v. 58), les μέτοικοι des dieux, μέτοικοι ou μετανάσται ; voy. sur cette explication, la seule admissible, Schœmann, *Opusc.*, t. IV, p. 157.

4. Ion, dans la tragédie de ce nom d'Euripide, v. 183, les qualifie par ces mots : τοὺς θεῶν ἀγγέλλοντας φήμας θνατοῖς.

et de quel côté[1]. Le côté droit est d'un heureux augure, le gauche, au contraire, annonce un issue funeste. En outre, celui qui consulte le sort doit régulièrement tourner le visage vers le nord, de manière à avoir le levant à droite et le couchant à gauche[2], mais cette loi n'est pas absolue : on pouvait n'avoir pas d'égard aux points cardinaux, et dans ce cas les signes qui se présentaient à droite étaient toujours favorables, qu'ils vinssent de l'orient ou de l'occident, du nord ou du midi. Il était permis aussi de calculer la droite et la gauche, non d'après la position de l'observateur, mais en prenant le soleil pour point de comparaison[3]. On sait assez que la religion grecque manquait, dans son ensemble, d'unité systématique, et laissait le champ libre aux vues les plus opposées ; il n'y a donc pas lieu de s'étonner que l'Oionoscopie ait été aussi appliquée diversement, suivant les lieux. Une fois les oiseaux adoptés comme les messagers et les interprètes des dieux, il était tout simple qu'on ne leur attribuât pas ce rôle seulement lorsqu'on réclamait leur entremise et qu'un pronostic fût attaché, en certaines circonstances, à leur apparition, alors même qu'ils n'avaient pas été appelés. Il était naturel aussi que l'on distinguât les espèces des oiseaux[4], que l'on tînt compte de la façon dont ils s'offraient aux regards, que l'on cherchât des indices dans leur voix et dans toute leur apparence extérieure, aussi bien que dans leur vol[5]. Les oiseaux de proie qui s'élevaient le plus haut, et qui volaient isolément, ce qui les avait fait appeler οἰωνοί, de οἶος seul, étaient ceux auxquels on attachait le plus d'importance[6], si bien que cette

1. Οἰωνιστήριον, d'après Denys d'Halicarnasse, *ars Rhetor.*, l. I, c. 86; οἰωνοσκοπεῖον, dans Pausanias, l. IX, c. 16, § 1 ; θῶκος ὀρνιθοσκόπος, dans Sophocle, *Antigone*, v. 1012.

2. Voy. Nitzsch, dans ses notes sur l'*Odyssée*, t. I, p. 92.

3. Voy. Davisius, ad Ciceronem, *de Divinat.*, l. II, c. 39 ; Artémidore, *Onirocrit.*, l. II, c. 36.

4. Antoninus Liberalis (*Métam.*, p. 207, 219 et 221, ed. Westermann) donne quelques indications sur les oiseaux de bon et de mauvais augure, d'après l'*Ornithogonie* de Boios.

5. Æschyle, *Prométhée*, v. 480.

6. Telle était du moins l'opinion des anciens. Suivant Curtius, *Griech. Etymol.*, p. 359, le mot οἰωνός serait dérivé de ὀϝι équivalent de *avi*, avec addition d'un suffixe.

appellation, de même que ὄρνις, désigne tous les oiseaux dont on faisait cas, au point de vue de la divination, et s'applique même à des présages d'une tout autre nature[1]. L'aigle, roi des oiseaux, est aussi le messager du roi des dieux. Lorsque Priam se met en route pour aller réclamer à Achille les restes d'Hector, il invoque Zeus en ces termes : « Envoie-moi un messager rapide, celui d'entre tous les oiseaux que tu aimes le mieux, et dont la force est la plus grande, et qu'il m'apparaisse à droite, afin que ce présage m'affermisse dans la résolution de me rendre aux vaisseaux des Grecs. » Zeus exauce sa prière et lui envoie un aigle qui, en effet, apparaît à droite[2]. Athêna ordonne à un héron de voler, comme un augure favorable, à la droite d'Ulysse et de Diomède, lorsqu'ils se préparent à faire une incursion nocturne dans le camp des Troyens[3]. L'autour, le faucon et le vautour sont les oiseaux dont les noms reviennent ailleurs le plus souvent. Le dernier est même désigné spécialement par les grammairiens sous le nom d'οἰωνός[4]. Tous fournissaient des pronostics dignes d'attention, tant par le fait de leur apparition à droite ou à gauche, que par la scène qu'ils offraient aux regards. Ainsi l'aigle qui plane au-dessus des Grecs et laisse tomber sur l'autel le faon qu'il porte dans ses serres est un heureux présage[5]; il en est tout autrement de celui qui se montre à Hector, luttant dans les airs contre un serpent qui lui déchire le cou et la poitrine, et forcé de lâcher sa proie[6]. D'autres oiseaux, corbeaux, corneilles ou roitelets, révèlent l'avenir surtout par le son de leur voix[7], d'où est née la légende des anciens devins Mopsus et Mélampus,

1. Aristophane, *Aves*, v. 719. Voy. aussi *Iliade*, l. XII, v. 243 ; Hérodote, l. IX, c. 91 ; Euripide, *Oreste*, v. 776 ; Xénophon, *Anabasis*, l. III, c. 2, § 5 : on pourrait citer beaucoup d'autres passages.
2. *Iliade*, l. XXIV, v. 310 et suiv.
3. *Iliade*, l. X, v. 274.
4. *Etymolog. magnum*, p. 619, 39.
5. *Iliade*, l. VIII, v. 247.
6. *Iliade*, l. XII, v. 200. On peut voir des exemples semblables, *Odyssée*, l. II, v. 150, l. XIV, v. 160 et l. XV, v. 526 ; Æschyle, *les Perses*, v. 207, et *Agamemnon*, v. 110 et suiv. ; Hérodote, l. III, c. 76.
7. Plutarque, *de Pythiæ oraculis*, c. 22, cite le roitelet avec le héron et le corbeau.

qui, dit-on, comprenaient le langage des oiseaux[1]. A propos de Tirésias, Æschyle emploie l'expression de οἰωνῶν βοτήρ[2], c'est-à-dire nourricier des oiseaux fatidiques, qui pourrait faire soupçonner, ce qui n'est, à vrai dire, confirmé par aucun témoignage, que l'on entretenait des oiseaux en vue des pratiques divinatoires, afin de les avoir sous la main, comme à Rome les poulets sacrés des Pullarii[3].

Après les oiseaux, les indices célestes les plus accrédités étaient les phénomènes météorologiques (διοσημίαι). Cette croyance n'est pas non plus difficile à expliquer. Un coup de tonnerre, un éclair à droite ou à gauche inspiraient, au début d'une entreprise, ou la confiance dans le succès ou la crainte d'un échec. Les Pythaïstes Athéniens qui se préparaient à aller consulter l'oracle d'Apollon se plaçaient près de l'autel de Zeus Astrapaios et de là portaient leurs regards dans la direction d'Harma, sur le mont Parnès, attendant qu'un éclair les autorisât à se mettre en route[4]. A certains moments, les éphores de Sparte observaient le ciel durant une nuit sereine, mais sans lune, et s'ils apercevaient une étoile filante, c'était la preuve que les rois avaient encouru la colère céleste, auquel cas ils les suspendaient, jusqu'à ce que l'oracle de Delphes eût définitivement prononcé[5]. Les éclipses de soleil ou de lune, les comètes et d'autres phénomènes de même nature sont rangés parmi les prodiges qui frappaient les esprits d'effroi; nous y reviendrons plus tard. Mais les prédictions tirées

1. Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 351.
2. *Les Sept contre Thèbes*, v. 24.
3. D'après Bursian (*Litter. Centralblatt.*, 1860, p. 274), le mot βοτήρ ne doit pas être pris à la lettre et veut dire simplement que, dans l'*Ornithoskopeion* de Tirésias, les oiseaux se rassemblaient autour de lui, comme les troupeaux autour du berger. Mais qu'est-ce qui les attirait? apparemment la nourriture qu'il leur jetait, comme fait Mélampus dans Apollodore (l. I, c. 9, § 12, 5). Ce que dit Spanheim, dans ses notes sur Callimaque (*Lavacrum Palladis*, v. 123, p. 703, ed. Ernesti), que l'on entretenait dans le Prytanée d'Athènes des oiseaux pour les besoins des Oionopoloi, repose sur un passage mal compris du scholiaste d'Aristophane (*les Nuées*, v. 338).
4. Strabon, l. IX, p. 404; Eustathe, *ad Iliad.*, l. II, v. 499. Sur la place qu'occupait l'autel ou ἐσχάρα de Zeus Atrapaios, voy. Gœttling, *Gesamm. Abhandl.*, p. 113.
5. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 278.

de la position des astres, l'horoscope calculé d'après le thème de la nativité, les jours heureux ou malheureux suivant la position respective des corps célestes, tout ce qui a trait à la divination astrologique était pour les Grecs, durant la période florissante de l'hellénisme, une chose presque complètement inconnue. Hérodote[1] signale comme une doctrine étrangère cette croyance des Égyptiens, que chaque jour du mois subit l'influence du dieu auquel il est consacré, et que du moment où chaque être est venu au monde dépendent sa nature, son sort et la façon dont il doit finir. Hérodote ajoute que des poètes grecs ont fait usage de cette science; il ne nous en est parvenu cependant que de très rares et très faibles vestiges[2]. Hésiode donne, il est vrai, une liste de jours favorables ou funestes, mais sans indiquer leur relation avec les astres, et les poèmes attribués à Orphée, où sont formulés, en effet, des préceptes astrologiques, appartiennent à des temps postérieurs. Si, dans le nombre, quelques-uns ont précédé le règne d'Alexandre, ce qu'il n'est pas plus facile de prouver que de contredire, il faut reconnaître que la doctrine fit peu de progrès. Ce que l'on enseignait, touchant l'influence des astres sur les phénomènes atmosphériques, et par suite sur les travaux de la terre et sur la navigation, notamment ce qu'en dit Aratus, dans ses Διοσημεῖα, diffère complètement de l'astrologie, qui paraît avoir été exercée pour la première fois, en Grèce, par un prêtre de Babylone, contemporain d'Alexandre, Bérose. Ce personnage obtint un tel crédit par ses prédictions que les Athéniens lui élevèrent, dans un de leurs gymnases, une statue dont la langue était dorée[3]. Depuis, ces pratiques superstitieuses, si elles trouvèrent des adeptes même parmi les philosophes,

1. Hérodote, l. II, c. 82.

2. Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 426 et 427. L'hymne homérique à Arès fait allusion, il est vrai, à la croyance astrologique dans la vertu des planètes, dont chacune est gouvernée par un dieu, mais on ne peut lire ce poème sans y reconnaître le caractère des prétendus hymnes orphiques, ce qui lui assigne une date relativement récente. Eusèbe (*Præpar. evang.*, l. VI, c. 1) rapporte des oracles astrologiques, empruntés à Porphyre.

3. Pline, *Hist. natur.*, l. VII, c. 37; Vitruve, l. IX, c. 4 (2) p. 247, ed. Schneider.

eurent aussi des détracteurs [1], et jamais elles ne s'établirent à l'état de croyance populaire.

La Hiéroscopie, ou divination par les entrailles des victimes, était vraisemblablement aussi d'origine étrangère. Quelque développement qu'elle ait pris dans les siècles historiques, les poésies d'Homère ne nous en montrent aucune trace. On y trouve sans doute des indications autorisant à croire que l'on tenait compte, dans les sacrifices, des signes qui paraissaient dignes d'attention; ainsi les prêtres, les sacrificateurs et autres devins sont désignés comme gens à qui l'on peut en confiance demander un conseil [2]; mais ces signes étaient d'une autre nature que ceux auxquels s'attachaient les Hiéroscopes, et rentraient surtout dans le domaine de l'Empyromantie, dont nous aurons l'occasion de reparler plus loin. Il n'est pas possible de déterminer sûrement à quel âge remonte, chez les Grecs, la Hiéroscopie et de quelle contrée elle leur est venue. Dans Æschyle, Prométhée se vante de l'avoir enseignée aux hommes [3]; c'est au moins la preuve que le poète considérait cette science comme ayant été mise en pratique de toute antiquité. D'autres en rapportaient l'invention à Delphos, fils de Poseidon et éponyme de Delphes [4], attribution d'après laquelle on serait en droit de croire qu'avant de se répandre en Grèce, elle avait cette ville pour centre, et que l'autorité de l'oracle n'avait pas été sans influence sur ses progrès. Il est probable qu'elle avait été apportée à Delphes par les Ioniens ; Poseidon, père de Delphos, fait en effet songer à cette race. Des rapports essentiels, il est vrai, qui unissaient la Hiéroscopie étrusque et celle des Grecs quelques critiques ont conclu que les Grecs avaient appris cette science des Étrusques [5], mais leur conjecture ne paraît pas justifiée. Il est très probable que les deux peuples avaient puisé à

1. Cicéron, *de Divinatione*, l. II, c. 42 et suiv.
2. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 75; cf., sur les fonctions des θυοσκόοι, Dœderlein, *Homer. Glossar.*, III, p. 345, et Nægelsbach, *Homer. Theologie*, p. 205.
3. *Prométhée*, v. 485.
4. Pline, *Hist. natur.*, l. VII, c. 56.
5. Voy. O. Muller, *die Etrusker*, t. II, p. 185.

la même source. La divination par les entrailles des victimes était en usage dans l'orient, et rien n'empêche d'admettre que de ces contrées elle se soit répandue en Grèce, aussi bien qu'en Italie.

La confiance dans les présages tirés des entrailles des victimes s'explique naturellement par l'habitude de ne considérer comme agréables aux dieux que les animaux exempts de tout défaut. Cette perfection ne devait pas se borner à l'extérieur, et consister uniquement dans la bonne constitution de tous les membres. Les organes internes fournissaient en partie les morceaux qui devaient être consumés sur l'autel; on était d'autant plus disposé à leur donner de l'importance. S'y trouvait-il quelque chose d'anormal, d'incomplet ou de défectueux, on se demandait si un tel sacrifice pouvait être agréable à la divinité, si par cela même que le choix était tombé sur un animal sans prix, ou que les entrailles avaient été soudainement atteintes durant la cérémonie, car cela non plus ne semblait pas impossible, le Dieu ne témoignait pas assez qu'il repoussait la victime et refusait de s'associer aux desseins de celui qui l'offrait [1]. Une fois la confiance aux indications de la Hiéroscopie établie sur cette base, on ne tarda pas à entrer dans des détails plus précis et plus minutieux. Les adeptes distinguèrent les différentes parties des intestins, et les anomalies que pouvait présenter chacune d'elles. On réunit dans des recueils les observations et les conséquences probables à en tirer, si bien que l'on finit par construire une école consacrée à la Hiéroscopie, dont les subtilités n'étaient connues que des adeptes, quoique certains principes rendus vulgaires permissent à tout le monde de distinguer si les victimes répondaient ou non aux conditions voulues. Le foie était le plus important des viscères, non pas seulement parce que l'on pouvait d'un coup d'œil en constater l'état pathologique, mais surtout parce qu'il était considéré comme l'organe essentiel, et que le sang, conducteur de la vie, était censé s'y former, pour se répandre de là

1 Cicéron, *de Divinat.*, l. I, c. 52, et l. II, c. 15.

dans le reste du corps[1]. Les mentions les plus fréquentes portent sur les lobes du foie ; leur absence ou quelque particularité dans leur conformation était prise soit en bonne soit en mauvaise part[2]. On observait aussi curieusement les portes, c'est-à-dire les vaisseaux placés à l'entrée du foie[3]. Enfin, on examinait sa couleur, sa surface plus ou moins lisse, et tous les accidents qu'il pouvait présenter. Après le foie, venaient la liqueur qu'il secrète, le cœur, la rate, les poumons. Tous les indices que fournissaient ces divers organes avaient des noms particuliers, souvent incompréhensibles pour nous, et qu'il ne vaut pas la peine de citer ici, de même qu'il est inutile de relever tant d'autres singularités de cette science compliquée, et de rechercher ce qui, en dehors des entrailles, était encore un sujet d'observation. Bornons-nous à remarquer que l'on ne faisait pas indifféremment servir à cet usage toutes les espèces d'animaux. Le gros et le menu bétail, bœufs, vaches et veaux, béliers, brebis et agneaux, sont ceux dont il est le plus souvent question. De l'île de Chypre vint la coutume d'interroger aussi les entrailles des pourceaux. Il ne paraît pas qu'on l'ait fait jamais pour les chiens[4]. Cet examen n'était pas jugé nécessaire à tous les sacrifices : lorsqu'il s'agissait simplement d'une substitution symbolique, pour les sacrifices expiatoires par exemple, et pour ceux qui accompagnaient les serments, on pouvait s'en dispenser. Il en était de même toutes les fois que l'on ne se proposait pas directement d'éprouver les dispositions bonnes ou mauvaises des dieux ; on n'allait pas cependant, dans ces circonstances, jusqu'à négliger les signes qui se révélaient spontanément. Il semble même que les gens superstitieux ne laissaient passer aucune occasion d'interroger le sort, mais ce n'était que dans

1. Cicéron, *de Natura Deorum*, l. II, c. 55 ; Pollux, l. II, c. 213 ; voy. aussi Bœttiger, *Kunstmythol.*, t. I, p. 76 et suiv.
2. Xénophon, *Hellen.*, l. III, c. 4, § 15 ; Plutarque, *Cimon*, c. 18 ; Polyen, l. IV, c. 20 ; cf. Stallbaum, dans ses Notes sur le *Timée* de Platon, p. 71 C.
3. Pollux, l. II, 250 ; Bœttiger, *ibid.*, p. 78.
4. Pausanias, l. VI, c. 2, § 5.

les entreprises importantes, en particulier dans les opérations militaires, que l'on s'adonnait spécialement aux pratiques de la Hiéroscopie, soit que l'on franchît les frontières, que l'on traversât un fleuve [1], que l'on embarquât l'armée, ou que l'on se préparât à livrer bataille. Les rois spartiates, lorsqu'ils entraient en campagne, avaient soin d'emmener un certain nombre d'animaux, afin d'avoir toujours sous la main les sujets nécessaires [2], et toutes les armées grecques étaient accompagnées d'un ou de plusieurs devins, que l'État adjoignait au général, ou qu'il laissait à son choix. Rarement le général se décidait à l'attaque, tant que les signes n'étaient pas favorables. A la bataille de Platée, les flèches des alliés des Perses avaient déjà causé des pertes sensibles dans les rangs des Grecs, lorsque les sacrifices donnèrent des signes de bon augure qui permirent enfin à Pausanias de s'opposer à leurs progrès [3]. Si les indices étaient défavorables, on renouvelait l'épreuve autant de fois que cela était nécessaire, ou l'on suspendait l'expédition en vue de laquelle avait été accompli le sacrifice [4]. Les devins en crédit devaient, d'après cela, exercer une influence considérable sur les dévots. On ne se dissimulait pourtant pas que leurs pratiques pouvaient couvrir des supercheries. Xénophon [5] fait initier Cyrus aux mystères de la Hiéroscopie, pour ne pas le laisser à la merci des devins, suspects d'interpréter les signes dans un sens tout autre que le véritable [6]. En fin de compte, le chef d'armée était toujours maître de consulter les devins quand et comme il lui plaisait de le faire, et de mesurer l'importance qu'il lui con-

1. Voy. dans Hérodote (l. VI, c. 76) le passage où il est question d'un sacrifice offert au dieu du fleuve Erasinos.

2. Pausanias, l. IX, c. 13, § 4.

3. Hérodote, l. IX, c. 61.

4. Xénophon, *Hellenica*, l. III, c. 1, § 17 ; Plutarque, *Aristide*, c. 18 ; Arrien, *Exped. Alexandri*, l. IV, c. 4, § 3 ; Thucydide, l. V, c. 54.

5. *Cyropédie*, l, I, c. 6, § 2. Xénophon lui-même n'était pas étranger à l'art d'interpréter les signes ; voy. *Anabase*, l. V, c. 6, § 29.

6. D'après les Notes sur Démosthène qui portent le nom d'Ulpien (*c. Midias*, § 115, p. 552), les Hiéropoioi étaient chargés à Athènes de surveiller les devins durant les sacrifices, μή πού τι κακουργοῦσιν. Mais comme le fait n'est attesté par aucun autre témoignage, il est permis de mettre en doute l'assertion de ce scholiaste en général très négligent.

venait de leur donner; il avait la haute main et, le cas échéant, il ne lui en était pas bien difficile d'établir l'entente avec eux[1].

En dehors des signes offerts par les entrailles des victimes, les sacrifices pouvaient encore en fournir plusieurs autres. On a vu plus haut que la résistance de l'animal, et la nécessité de le traîner à l'autel étaient un pronostic défavorable ; c'était pis encore, s'il rompait ses liens et s'échappait, ou s'il venait à mourir avant d'avoir été frappé[2]. L'augure était au contraire favorable, s'il marchait de bon gré, et semblait aller au devant de son sort, ce à quoi on avait toujours un moyen de l'aider. On tirait aussi des présages de la manière dont les débris de l'animal étaient consumés sur l'autel, de la flamme plus ou moins vive que jetait le foyer, de la direction que prenait la fumée, et d'autres accidents du même genre[3]. D'après l'assertion d'un grammairien, la queue, qui restait attachée au dos de l'animal, avait aussi sa signification. Si elle se recourbait en brûlant, on pouvait compter que les choses n'iraient pas toutes seules; si elle se tenait horizontale ou pendante, tout était à craindre ; le succès et la victoire étaient au contraire assurés, lorsqu'elle se dressait en l'air[4]. Puisqu'on tenait compte de la façon dont le feu flambait sur l'autel, on devait choisir le bois avec soin. Tout le monde ne s'entendait pas à le disposer habilement, de manière à obtenir une flamme vive, qui donnât un augure favorable[5]. L'interprétation de ces signes rentrait dans le domaine de l'Empyromancie. Il est fait mention aussi de la Libanomancie qui

1. Platon, *Lachès*, p. 199 A : ὁ νόμος οὕτω τάττει μὴ τον μάντιν τοῦ στρατηγοῦ ἄρχειν, ἀλλὰ τὸν στρατηγὸν τοῦ μάντεως Voy. aussi Xénophon, *Anabase*, I. I, c. 7, § 18 ; l. V, c. 6, § 17 et 34, l. VI, c. 2, § 13 et c. 5, § 2.

2. Plutarque, *Pyrrhus*, c. 6.

3. Æschyle, *Prométhée*, v. 498 ; Euripide, *les Phéniciennes*, v. 1261, avec les remarques de Valkenaer; cf. les Notes de Bœckh sur Pindare (*Olymp.*, VIII, v. 3).

4. Scholiaste d'Euripide, *les Phéniciennes*, v. 1262.

5. Aristophane, *la Paix*, v. 1026. Les sacrifices dans lesquels ne se présentait sous ces divers rapports aucun symptôme inquiétant étaient appelés ἱερὰ καλά. Dans les passages où à l'expression de ἱερὰ καλά est jointe celle de σφάγια, cette dernière n'a certainement pas trait, comme certains critiques l'ont prétendu, à la façon dont se comportaient les victimes, mais à l'état des entrailles, qui était l'objet principal.

s'appliquait à recueillir des pronostics d'après la façon dont brûlait l'encens et la fumée qu'il exhalait. Pythagore, dit-on, inventa ce mode de divination, ou du moins l'exerça de préférence à tout autre[1]. A la Libanomancie se rattache aussi ce que l'on raconte d'un procédé de divination usité chez les habitants d'Apollonie, en Épire : Le sacrificateur jetait quelques grains d'encens dans le feu souterrain qui brûlait près de la rivière Anas ; si le feu les consumait, le présage était favorable ; lorsque, au contraire, ils restaient intacts, celui qui interrogeait le sort ne devait pas compter sur l'accomplissement de ses désirs. Il était permis en toute occasion de consulter ce feu prophétique, excepté à propos de mort et de mariage[2].

Généralement, les signes qui fournissaient des sujets d'observation à la Hiéroscopie, à l'Empiromancie, à la Libanomancie, étaient des signes obtenus sur demande. On immolait des animaux, et on brûlait de l'encens, afin d'amener les dieux à révéler l'avenir, par tel ou tel indice convenu. Il pouvait cependant arriver que, dans des sacrifices dont le but était autre, il se produisît des signes qu'on ne pouvait laisser passer inaperçus. Ces signes appartenaient à la classe de ceux par lesquels les dieux, à l'occasion d'un sacrifice, manifestaient leurs dispositions, sans en être priés. La même catégorie comprenait les indices qui pouvaient servir d'avertissements dans les circonstances graves, en dehors du cours naturel des choses, indices non moins variés que les objets qui nous entourent. Dans une religion qui d'un côté suppose les dieux disposés à aider les hommes de leurs conseils, et de l'autre considère que tout dans la nature est gouverné par l'action d'une force divine, il était tout simple que les phénomènes inaccoutumés fussent pris pour des avertissements surnaturels (τέρατα). Ces accidents n'étaient guère que des signes destinés à fixer l'attention, à éveiller l'inquiétude ou l'espérance et, en général, n'étaient pas assez intelligibles

1. Diogène Laërte, l. VIII, c. 20, avec les remarques de Ménage ; Porphyre, *Vita Pythag.*, p. 185, ed. Holstenius.
2. Dion Cassius, l. XLI, c. 45.

pour se passer de commentaires. La pénétration humaine s'exerce à deviner ces énigmes, et le meilleur dans le conseil est aussi le plus sûr interprète de la volonté divine, suivant une pensée d'Euripide qui peut s'appliquer à diverses espèces de Mantique, mais surtout à celle que l'on appelle proprement Tératoscopie[1]. Le devin est sans contredit de bonne foi et rencontre les mêmes dispositions dans le peuple. Il faut bien que l'effet réponde parfois à ses paroles; mais si souvent aussi le contraire arrive, le besoin de croire est tel que ces démentis passent inaperçus, ou que l'on trouve des expédients pour les expliquer, de manière que le devin ne perde rien de son crédit. Ce don de l'intelligence, qui permet de donner aux phénomènes une interprétation acceptée par la foule, est considéré d'ailleurs comme une faveur céleste. Le devin reconnaît lui-même qu'il n'agit pas par sa propre force, et qu'il est inspiré des dieux, de même que le poète fait honneur à la muse de l'art avec lequel il sait mettre en œuvre les antiques légendes et en composer des poèmes, de même encore que toute supériorité intellectuelle ou physique était pour les anciens une marque de la protection divine. Mais de ce qui, dans le principe, était l'effet d'un heureux génie, se forma peu à peu une doctrine traditionnelle. Certains signes prirent un sens qui se transmit de génération en génération, et ainsi fut constituée une méthode tératologique qui cependant, attendu que les signes ne pouvaient toujours se reproduire identiques dans les mêmes circonstances, laissait encore un champ libre à la perspicacité personnelle[2].

Parmi les accidents merveilleux qui se prêtaient aux combinaisons des devins, nous en choisirons quelques-uns, afin de faire mieux ressortir ce qui précède. Les phénomènes météorologiques, dont les rares apparitions frappaient vivement ceux qui en étaient témoins, semblaient surtout propres à révéler l'avenir. La victoire des Thébains fut annoncée aux Spar-

1. Μάντις δ'ἄριστος ὅστις εἰκάζει καλῶς, passage cité par Plutarque, *de defectu Oracul.*, c. 40.
2. Cicéron, *de Divinatione*, l. I, c. 18 : « Novas res conjectura persequuntur, veteres observatione didicerunt. »

tiates par une comète ayant la forme d'une poutre enflammée[1]. Une pierre météorique, qui était tombée du ciel près d'Ægospotamoi, peu de temps avant la défaite des Athéniens, fut considérée comme l'annonce de cet événement[2]. Les éclipses de soleil préparaient les esprits à la guerre, aux luttes intestines, aux mauvaises récoltes ou autres calamités publiques[3]. Une éclipse de lune détermina Nicias à différer son retour de Syracuse, qui eut pu alors le sauver[4]. Un tremblement de terre qui, peu avant la guerre du Péloponèse, ébranla l'île de Délos, où rien de semblable n'était encore arrivé, fut pris pour un pronostic des événements postérieurs[5]. Lorsque, dans la maison de campagne de Périclès, une corne unique poussa au milieu du front d'un bélier, le devin Lampon interpréta ce signe en disant que Périclès serait un jour seul à la tête de l'État[6]. A Pédasos, près d'Halicarnasse, il vint de la barbe à une prêtresse d'Athêna; on en conclut que la ville était menacée d'une calamité, et, à cette occasion, Hérodote assure que le même prodige se renouvela plusieurs fois, et qu'il ne fut jamais trompeur[7]. Des poissons salés, que faisait griller l'un des gardiens chargés de veiller sur le général perse Artayktès, remuaient sur le feu comme s'ils avaient été vivants; Artayktès en inféra que le héros Protésilas, dont il avait jadis dépouillé le sanctuaire, revenait à la vie pour se venger[8]. La transpiration de la sueur ou du sang, que l'on a cru observer depuis sur les statues des Saints et de la Vierge, était, dans l'antiquité, connue des devins, et n'annonçait rien de bon[9]. Ce fut aussi un présage funeste, lorsque, à Delphes, une statue dorée de Pallas fut becquetée par des oiseaux qui

1. Diodore de Sicile, l. XV, c. 50.
2. Plutarque, *Lysandre*, c. 12.
3. Pindare, *Fragm. hyporchemata*, n° 4.
4. Thucydide, l. VII, c. 50; Plutarque, *Nicias*, c. 23.
5. Thucydide, l. II, c. 8.
6. Plutarque, *Périclès*, c. 6.
7. Hérodote, l. I, c. 175. Hippocrate (*Epidemica*, l. VI, p. 823, ed. van der Linden) parle aussi de femmes auxquelles avait poussé de la barbe.
8. Hérodote, l. IX, c. 120.
9. Cicéron, *de Divinatione*, l. I, c. 34; Plutarque, *Timoléon*, c. 12, et *Alexandre*, c. 14; Diodore de Sicile, l. XVII, c. 10.

firent tomber les fruits du palmier sur lequel était posée la statue[1]. Le superstitieux Théophraste voyait également un pronostic fâcheux dans ce fait que les rats avaient fait une trouée dans son sac de farine[2]. Lorsqu'un chien noir était entré dans une maison étrangère, ou qu'un serpent était tombé du toit dans la cour[3], on était averti qu'il fallait bien se garder ce jour-là d'entreprendre aucune affaire importante. Il en était de même, si les poutres craquaient dans la maison, si on répandait de l'huile, du vin ou de l'eau. Ces accidents intérieurs formaient dans l'art de la Mantique un chapitre à part, désigné sous le nom d'οἰκοσκοπική[4]. Un autre chapitre traitait des pronostics qui se présentent sur les chemins et que l'on rencontre en sortant de chez soi, ou dans le cours d'un voyage (σύμβολοι ἐνόδιοι)[5]. Timoléon s'était croisé avec des mulets qui portaient de l'ache; ses soldats prirent peur, parce que cette plante servait à l'ornement des tombeaux; Timoléon détourna habilement l'augure, en rappelant que l'on couronnait d'ache les vainqueurs aux jeux isthmiques[6]. L'homme enclin à la superstition ne manquait pas, avant de se mettre en route, d'interroger quelque devin qui lui répondait : Si vous rencontrez un voyageur avec telle ou telle apparence, portant tel ou tel objet, tirez-en telle ou telle conséquence[7]. Les instructions de ce genre abondent ; il ne faut donc pas s'étonner si même l'éternument, le tintement des oreilles, le clignotement des yeux n'étaient pas choses indifférentes; mais ces bagatelles et autres semblables rentrent dans le domaine de la superstition, beaucoup plus que dans celui de la religion. Elles ne pouvaient trouver crédit qu'auprès des esprits sans culture, et étaient pour les autres un objet de risée, qui ne mérite pas d'être relevé ici.

En revanche, nous ne devons pas passer sous silence les

1. Plutarque, *Nicias*, c. 13 ; Pausanias, l. X, c. 15, § 5.
2. Théophraste, *Caractères*, c. 16.
3. Térence, *le Phormion*, acte IV, sc. 4, v. 25 et suiv.
4. Suidas, s. v. οἰωνιστική.
5. Æschyle, *Prométhée*, v. 485 ; Lobeck, *Aglaophamus*, p. 828.
6. Plutarque, *Timoléon*, c. 26 ; Polyen, l. V, c. 12.
7. Cramer, *Anecdota*, t. IV, p. 241.

voix du sort, appelées φῆμαι ou κληδόνες, dont on était, en certaines occasions, disposé à tenir compte, bien que ne les ayant pas sollicitées, et au-devant desquelles on allait aussi parfois [1]. Lorsque Ulysse, de retour à Ithaque, demande à Zeus de lui envoyer, pour l'affermir dans ses projets de vengeance, un mot, φήμη, et un prodige extérieur, τέρας, le dieu exauce sa prière : un coup de tonnerre éclate, et Ulysse entend une vieille femme qui souhaite la mort des prétendants [2]. De même, dans l'assemblée populaire convoquée par Télémaque, le vieil Ægyptios souhaite toutes sortes de prospérités à celui qui l'a réunie, sans savoir à qui les félicitations s'adressent, et Télémaque en tire un heureux présage [3]. C'est ainsi encore que le spartiate Léotychidès, pressé par les Samiens d'attaquer les Perses à Mycale, ayant demandé à celui qui parlait en leur nom, comment il s'appelait, et celui-ci ayant répondu Hégésistrate, nom qui signifie général d'armée, s'écria : « J'en accepte l'augure, δέχομαι τὸν οἰωνόν [4]. » On crut entendre également une voix du sort dans ces mots par lesquels la prêtresse d'Athéna arrêta sur le seuil du temple le roi Cléomène : « Il n'est pas permis aux Doriens d'entrer ici [5] », et dans ces paroles de la Pythie à Alexandre, lorsque ce prince voulut la contraindre à monter sur le trépied en dehors des moments où elle rendait ses oracles : « Tu es irrésistible [6] ». — Il existait dans quelques contrées des sanctuaires où, en accomplissant certaines cérémonies, on demandait aux dieux la faveur d'une parole prophétique, comme par exemple à Pharæ, en Achaïe. Sur la place de cette ville, devant une statue d'Hermès, était placée une table de pierre servant aux sacrifices, à laquelle étaient attachées trois lampes. Celui qui voulait consulter le Dieu venait le soir ; il

1. Voy. la dissertation très complète de Wyttenbach sur le discours I de l'empereur Julien, dans la *Biblioth. critica*, t. III, p. 56, ou dans l'édition de Julien donnée par Schæfer, p. 150.
2. Homère, *Odyssée*, l. XX, v. 98 et suiv.
3. *Odyssée*, l. II, v. 35 et suiv.
4. Hérodote, l. IX, c. 91.
5 Hérodote, l. V, c. 72.
6. Plutarque, *Alexandre*, c. 14 ; Diodore (l. XVI, c. 27) rapporte une anecdote semblable, à propos de Philomélus.

brûlait de l'encens sur la table, remplissait les lampes d'huile, les allumait, plaçait devant la statue une pièce de monnaie et lui glissait sa question dans l'oreille. Il traversait ensuite la place en se fermant les oreilles avec les mains, et ne les ouvrait qu'après en être sorti. Le premier mot qu'il entendait était la réponse qu'il était venu chercher [1]. On procédait de même à Thèbes, sur l'autel d'Apollon Spodios. Enfin on voyait tout proche de Smyrne un sanctuaire consacré aux κληδόνες [2], sur lequel nous ne possédons aucun autre renseignement. Déméter est désignée comme la divinité qui se prêtait à ce mode de communications [3].

Plus fréquente encore était l'application du sort à la Mantique (κληρομαντεία) [4]. Sous quelque forme que le hasard se produisît, la Cléromancie reposait toujours sur cette croyance que les dieux, si on les en prie bien, arrangeront les choses en apparence fortuites, de manière à ce qu'elles répondent aux questions des intéressés. A Bura, en Achaïe, Héraclès avait une grotte pour sanctuaire; ceux qui venaient le consulter, après avoir fait une prière, prenaient des dés marqués de caractères différents, dont il y avait toujours un grand nombre devant la statue du Dieu, en jetaient quatre sur la table et allaient chercher sur un tableau le sens des signes dont ils étaient empreints [5]. Ailleurs on faisait servir, en guise de dés, des cailloux de formes et de couleurs diverses. Ce procédé de divination était également en usage dans le temple de Delphes, où la Pythie, comme on sait, ne rendait ses oracles qu'à certains moments. On le faisait remonter aux temps les plus reculés, et on en attribuait l'invention, soit à Athéna, soit à trois nymphes nommées Θριαί et désignées comme les nourrices d'Apollon [6]. Dans un des hymnes homériques, il

1. Pausanias, l. VII, c. 22, § 1.
2. Pausanias, l. IX, c. 11, § 7 ; Aristide, *or.* XL, p. 754, ed. Dindorf.
3. Philochorus cité par Hésychius s. v. ξυμβόλους ; Scholiaste de Pindare, *Olymp.*, XII, v. 10.
4. Il est certainement plus naturel de dériver κλῆρος de κλᾶν que de κέλεσθαι, comme le propose Dœderlein (*Homer. Glossar.*, III, p. 124).
5. Pausanias, l. VII, c. 25, § 10.
6. *Etymol. Magnum*, p. 455, 49 ; Zenobius, *Proverbia*, cent. V, n° 75, d'après Philochorus.

est dit qu'Apollon se désista de ses droits à ce genre de divination en faveur d'Hermès [1]. Le nom de Θριαί rappelle sans doute le nombre des cailloux dont on se servait. — A Dodone, la Cléromancie avait aussi sa place marquée entre beaucoup d'autres pratiques divinatoires que nous aurons l'occasion d'examiner plus loin [2]; on peut même dire qu'elle y était le mode le plus ancien et le plus répandu [3]. La confiance qu'elle inspirait n'était pas d'ailleurs plus absurde que celle avec laquelle beaucoup de gens, qui n'appartiennent pas toujours à la classe illettrée, s'adressent à des tireuses de cartes. — Il y avait encore beaucoup d'autres moyens, plus ou moins bizarres, de démêler les secrets de l'avenir; nous devons nous borner à les signaler rapidement, tous les détails dans lesquels nous entrerions à ce sujet ne pouvant aider à faire mieux connaître l'état religieux de la Grèce, pas plus que de nos jours les superstitions idiotes qui ont cours parmi les classes inférieures de la société n'intéressent l'histoire religieuse et ecclésiastique. A cette catégorie appartient la Kaskinomantie ou l'art de prédire l'avenir avec un sas; c'était un moyen de découvrir les voleurs, de se renseigner sur les chances que l'on pouvait avoir de plaire, et de guérir les vaches malades [4]. Puis viennent l'Aleuromancie, l'Alphitomancie et la Krithomancie qui consistaient à examiner certains signes sur de la farine ou des grains d'orge que l'on jetait au feu [5]. Dans l'Ooscopie, on observait, en tenant un

1. *Hymne à Hermès*, v. 552 et suiv., cf. Apollodore, l. III, c. 10, § 2, 9.

2. Cela résulte clairement d'un passage de Cicéron, *de Divinat.*, l. I, c. 34.

3. On sait que cet usage était répandu aussi chez les Juifs; voy. Duncker, *Gesch. der Alterth.*, t. I, p. 331. C'est avec raison que Lobeck (*Aglaophamus*, p. 814) justifie le mot ἀναιρεῖν, appliqué d'une manière générale aux dieux qui rendent des oracles, par cette considération que, à l'origine, les oracles obtenus à l'aide des sorts étaient les plus ordinaires. Le prêtre levait les sorts au nom du Dieu; en réalité c'était le dieu qui les levait par l'intermédiaire du prêtre dont il conduisait la main. — L'emploi du mot latin *sortes* pour désigner toute espèce d'oracles témoigne que ce mode de divination se généralisa de très bonne heure.

4. Théocrite, *Id.*, III, v. 31, avec les remarques de Wüstemann.

5. Théocrite, *Id.*, II, v. 18; Pollux, l. VII, 188; Suidas, s. v. προφητεία; voy. aussi *Lexicon Seguer.*, p. 52 et 382, où l'épithète de Ἀλευρόμαντις est

œuf au-dessus de la flamme, la façon dont il éclatait et la transpiration qui se produisait à l'une ou l'autre extrémité, mode de divination sur lequel il existait un poème orphique[1]. Dans l'Alektrinomancie, après avoir disposé sur le sol des grains de blé, figurant des lettres ou des mots, on amenait des poulets et l'on observait la place occupée par les grains qu'ils choisissaient[2]. La divination par l'anneau était aussi un procédé ingénieux : on plaçait sur une table consacrée par diverses cérémonies et formée de branches de laurier entrelacées un plat composé de divers métaux, au bord duquel, et le dépassant un peu, étaient rangées à intervalles égaux les vingt-quatre lettres de l'alphabet. Au-dessus du plat, on avait suspendu un anneau que l'on faisait osciller et l'on examinait les lettres auxquelles il s'arrêtait[3]. Enfin les anciens mettaient encore en pratique d'autres combinaisons, dont les noms seuls nous sont connus. De ce nombre étaient la Spondylomancie, peut-être la divination par les osselets, et l'Hydromancie[4]. On ne se faisait pas faute non plus de chercher la révélation de l'avenir dans la main (Chiromancie) ou dans les traits du visage (Métoposcopie, Morphoscopie)[5]. Nous ne trouvons guère mention de ces divers procédés que dans les écrivains de la décadence ; s'il arrive aux auteurs classiques de les citer, ce n'est jamais qu'avec dédain. Artémidore, qui faisait profession d'interpréter les songes, au II^e^ siècle de l'ère chrétienne, ne veut pas lui-même en entendre parler[6]. Et cependant ces extravagances avaient trouvé dès lors et trouvèrent surtout bientôt après de nombreux adhérents, jusque chez les esprits cultivés et les soi-disant philosophes, qui trouvaient moyen de les faire entrer dans leur Démonologie et leur Théosophie[7].

attribuée à Apollon, à qui se trouvait ainsi rattachée l'invention de ce mode de divination.

1. Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 410.
2. Cedrenus, t. I, p. 848, dans la Collection byzantine de Bonn.
3. Ammien Marcellin, l. XXIX, c. 1 ; voy. aussi Tertullien, *Apologie*, c. 23, et Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. 35.
4. Pollux, l. VII, c. 188 ; Apulée, *Apologie*, c. 32 ; saint Augustin, *de Civit. Dei*, l. VII, c. 35 ; Casaubon, ad Spartiani *D. Julianum*, c. 7.
5. Suidas, s. v. οἰωνιστική ; voy. aussi Bœttiger, *Kunstmythol.*, t. I, p. 64 et suiv.
6. Artémidore, *Onirocrit.*, l. II, c. 69.
7. Jamblique (?), *de Mysteriis*, l. III, c. 17.

Nous abordons maintenant la divination naturelle, ainsi dénommée parce qu'elle s'applique aux révélations divines que l'âme reçoit, sans les provoquer, dans le rêve ou dans l'extase. L'homme considère qu'il est, duraant le rêve, soumis à une puissance surhumaine il entrevoit des pensées et des images flottantes, qui, il en a la conscience, ne lui sont pas venues par les voies ordinaires, à l'occasion d'objets réellement perçus, ou n'ont pas été créées par sa propre activité ; c'est là une croyance si générale et si naturelle que, même durant les siècles les plus éclairés, depuis que l'on a pu se rendre compte de l'origine véritable des songes, on a continué à voir dans un grand nombre de ces visions des suggestions étrangères ou du moins les effets d'une surexcitation de l'âme qui, maîtrisée dans la veille, mais affranchie durant le sommeil, permet de contempler ce que ne pouvaient voir les yeux ouverts. « Chez l'homme éveillé, lisons-nous dans un écrit attribué à Hippocrate [1], l'âme est enchaînée par le corps ; répandue dans tous les membres, elle n'est, en réalité, présente nulle part. Pendant le sommeil, au contraire, elle se concentre et peut agir par elle-même avec toute l'intensité de ses forces [2]. » Platon est aussi d'avis que dans le sommeil la partie intellectuelle de l'homme a, sous certaines conditions, la faculté de reconnaître le vrai, tout en avouant que si ces conditions ne sont pas remplies, et si les parties déraisonnables de l'âme dominent, l'homme est le jouet des rêves sans vérité et sans raison. Aristote [3] n'admet pas que les rêves nous soient envoyés par les dieux ; il croit cependant qu'il y en a de véridiques, et que certaines âmes y sont plus prédisposées que d'autres. Un médecin contemporain, Hérophile, professait, au contraire, qu'il y a des rêves de provenance divine, et les distinguait de ceux qui s'expliquaient par des causes naturelles [4]. Les préjugés populaires établissaient aussi une différence entre les songes vains et les songes prophétiques. Ho-

1. *De Insomniis*, t. I, p. 633, ed. van der Linden.
2. *De Republica*, l. IX, c. 1, p. 571, et *Timée*, p. 71 D.
3. Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς, c. 2.
4. Plutarque, *de Placitis Philosoph.*, l. V, c. 2.

mère déjà nous apprend que deux portes donnent passage aux songes, l'une d'ivoire pour les songes qui égarent les hommes, l'autre de corne pour ceux qui méritent leur confiance [1]. Une classe spéciale de démons étaient en possession de créer les visions nocturnes. La *Théogonie* d'Hésiode les appelle les enfants de la Nuit, et l'*Odyssée* leur assigne pour séjour la région située à l'extrême occident, près de l'entrée du monde souterrain [2]; Euripide leur donne pour mère la Terre, Χθών [3]. Des poètes postérieurs en font les fils du Sommeil, Ὕπνος, et désignent quelques-uns d'entre eux par des noms distincts. On cite en particulier Morpheus, qui se présente toujours sous la figure humaine, sauf à changer souvent d'aspect ; Ikélos, susceptible de revêtir toutes les formes d'animaux et appelé aussi Phobétor, Phantasus qui reste toujours à l'état d'objet inanimé [4]. Les dieux d'en haut ont autorité sur ces démons, et expédient tantôt l'un, tantôt l'autre vers les hommes. Au second livre de l'*Iliade*, Zeus envoie à Agamemnon le songe trompeur, cause de tant de désastres [5]. Souvent il arrive que les dieux, à qui rien n'est impossible, créent exprès une image εἴδωλον, et la font apparaître durant le sommeil [6], ou qu'ils ne dédaignent pas de pénétrer eux-mêmes, sous une forme empruntée, dans la demeure d'un homme endormi [7]. Les âmes des morts peuvent aussi se rendre visibles en rêves, tant qu'ils ne sont pas parvenus dans le royaume d'Hadès, c'est-à-dire tant que leur dépouille mortelle n'a pas reçu les honneurs funèbres [8]. Toutes

1. *Odyssée*, l. XIX, v. 516. Le choix d'une porte de corne pour les songes vrais et d'une porte d'ivoire pour les songes trompeurs repose sur l'apparente analogie des mots κέρας et κραίνω, ἐλέφας et ἐλεφαίρομαι.
2. *Théogonie*, v. 212 ; *Odyssée*, l. XXIV, v. 12.
3. *Hécube*, v. 70 ; *Iphigénie à Tauris*, v. 1262.
4. Ovide, *Métamorph.*, l. XI, v. 633 et suiv. Lucien, dans son *Histoire véritable*, l. II, c. 32 et suiv., décrit l'île des Songes, placée dans l'Océan Atlantique et gouvernée par Hypnos, qui a pour satrapes Taraxion et Phantasion.
5. *Iliade*, l. II, v. 6 ; *Odyssée*, l. XX, v., 87.
6. *Odyssée*, l. IV, v. 796.
7. *Odyssée*, l. VI, v. 15.
8. *Iliade*, l. XXIII, v. 65. La limite de temps qui ne devait pas être dépassée avant les obsèques est en rapport avec les idées homériques sur l'état des âmes dans le royaume d'Hadès ; voy. le premier volume de cet

ces imaginations en cours aux temps homériques se conservent plus tard dans les croyances populaires, et les révélations par les rêves continuent à se reproduire de plus d'une manière : tantôt un fantôme s'adresse à l'homme plongé dans le sommeil et lui dit ce qu'il veut lui faire savoir, tantôt les événements se déroulent dans le rêve, tels qu'ils doivent s'accomplir plus tard ou s'annoncent par des allusions symboliques. Pénélope songe qu'un aigle a mis à mort toutes les oies qui peuplent sa basse-cour, et bien que l'aigle ait pris soin de déclarer qu'il n'est autre qu'Ulysse et que les oies figurent les Prétendants, cette princesse, dès qu'elle est éveillée, ne juge pas inutile de demander à un homme sage ce qu'il en pense [1]. Les songes qui s'expliquaient d'eux-mêmes tant bien que mal étaient nécessairement rares ; il fallait donc bien recourir à des interprètes. C'est ainsi que Cimon ayant rêvé qu'une lice aboyait après lui et lui disait d'une voix humaine : « Tu deviendras mon ami et celui de mes petits », interrogea son devin et en obtint pour réponse que c'était un présage de mort prochaine, attendu qu'un chien se montre l'ennemi de l'homme contre lequel il aboie, et que ce qu'on peut faire de mieux pour un ennemi, c'est de mourir [2]. Quand Socrate, après sa condamnation, entendit en songe une femme lui adresser ce vers d'Homère : « Tu verras dans trois jours les fertiles campagnes de Phthie, » il en conclut de lui-même qu'il n'avait plus que trois jours à vivre [3]. La mère de Phalaris rêva qu'une statue d'Hermès laissait tomber du sang de la coupe qu'elle tenait à la main et que la maison avait fini par en être inondée ; on reconnut plus tard que ce pronostic annonçait le règne sanglant de son fils [4]. L'interprétation des songes, aussi bien que celle des prodiges, exigeait un esprit pénétrant ; on croyait cependant que certaines règles fournies par l'expérience pou-

ouvrage, p. 75 et 76. Aussi les écrivains postérieurs, dont les idées étaient différentes, n'ont-ils pas admis cette limite; voy. Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 807 et 808.

1. *Odyssée*, l. XIX, v. 535 et suiv.
2. Plutarque, *Cimon*, c. 18.
3. Platon, *Criton*, c. 2, p. 44 A.
4. Cicéron, *de Divinatione*, l. I, c. 25.

vaient servir de fil conducteur, et ainsi l'Onéiromantie devint un art comme la Tératologie. Même dans le Livre des Songes attribué à Hippocrate, on trouve çà et là quelques préceptes sur les conséquences à tirer de telle ou telle vision[1]. Mais le premier traité spécial sur la matière, dont nous ayons connaissance, est l'œuvre d'un certain Antiphon, contemporain de Socrate[2]. Vers le même temps, un petit-fils d'Aristide, Lysimaque, composait un tableau, πινάκιον ὀνειροκριτικόν, à l'aide duquel il expliquait les songes, moyennant salaire[3]. Plus tard, on vit éclore divers ouvrages sur le même sujet, dont un, qui date des règnes d'Adrien et des Antonins, nous a été conservé sous le nom d'Artémidore[4].

De même que l'on croyait voir dans les songes les inspirations d'êtres supérieurs ou les effets d'une surexcitation de l'âme, on fut amené à penser que des hommes privilégiés pouvaient posséder le don de double vue à l'état de veille et démêler le sens des choses cachées, d'une manière plus ou moins claire et précise. De tout temps et partout il a existé des visionnaires qui voyaient ou entendaient avec les yeux ou les oreilles de l'esprit ce qui ne tombe pas sous les sens dans les circonstances ordinaires. Ils paraissaient devoir leur lucidité, tantôt à l'énergie de l'âme délivrée de ses entraves et passée à l'état extatique, tantôt à l'action de puissances surhumaines. Il en fut ainsi en Grèce, et ce mode de divination, qui était, en effet, la Mantique par excellence, y fut toujours prisé plus haut que l'Oionistique et la Hiéroscopie[5]. La source d'où émanaient la plupart de ces inspirations, sinon toutes, était Apollon, le dieu de la lumière, qui éclairait aussi les âmes[6]. Il ne présidait pas seulement aux oracles de Delphes et d'autres sanctuaires, où les prophéties étaient un effet de

1. *De Insomniis*, c. 4 et suiv., p. 635.
2. Le temps où vécut Antiphon est indiqué par Diogène Laërte, l. II, c. 46 ; voy. aussi Hermogène, περὶ ἰδεῶν, l. II, c. 11, p. 387, ed. Walz.
3. Plutarque, *Aristide*, c. 27.
4. Voy. G. Wolff, dans ses Notes sur Porphyre, p. 59.
5. Platon, *Phèdre*, p. 244 C ; Proclus, dans son Commentaire sur le *Cratyle* de Platon, p. 4. Hippocrate parle aussi avec mépris de l'Oionistique et de la Hiéroscopie, dans son traité *de diæta acutorum*, c. 5 (t. II, p. 271).
6. Voy. Schœmann, *Opusc. academ.*, t. I, p. 337.

l'extase ; le Calchas d'Homère, bien que les symptômes de cet état psychologique ne soient pas sensibles chez lui, relève aussi d'Apollon ; c'est à lui qu'il demande de l'inspirer [1]. Cassandre, dans Æschyle, est possédée du Dieu, θεοφόρητος, et animée, en dépit d'elle-même, du souffle fatidique [2]. Les vierges connues sous le nom de Sibylles, qui habitaient des grottes humides et profondes d'où l'on percevait le son de leur voix, et que la légende transporte à travers le temps et l'espace, étaient à coup sûr étroitement unies à d'autres personnages de la fable, mais elles étaient surtout en rapport intime avec Apollon [3]. Aux Sibylles répondent les Bacides, personnification mâle de la vertu divinatrice. Les Bacides habitaient les grottes et les eaux, ce qui leur a valu d'être considérés comme les interprètes des Nymphes ; tel est, en effet, le sens de leur nom. De même que les Sibylles, on les fait voyager à travers différentes contrées [4]. On attribuait aux Sibylles et aux Bacides de nombreux oracles dont on se vantait de posséder des recueils manuscrits, et dont on tenait grand compte, chaque fois que l'on pouvait trouver quelque rapport entre les prédictions et les événements. D'autres collections de même nature étaient dues à d'anciens prophètes : à Musée, fils d'une nymphe ou de Séléné [5] ; à Lycos, fils du roi d'Athènes Pandion [6] ; à Laios, roi de Thèbes [7] ; à Eucloos de Cypre, peut-être encore à d'autres [8]. On sait que chez les Romains un recueil

1. Voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. I, p. 73 et 74.
2. Æschyle, *Agamemnon*, v. 1111 (1140) et 1188 (1216).
3. Voy. surtout Clausen, *Æneas und die Penaten*, I, p. 203 et suiv. et l'excursus I dans l'édition des *Oracles sybillins* donnée par Alexandre, Paris, 1841, dont une recension a paru dans le *Philologus*, t. XV, p. 318.
4. En Béotie, dans l'Attique, dans l'Arcadie ; voy. le schol. d'Aristophane (*la Paix*, v. 1069), et Périzonius, dans ses notes sur Ælien, *Variæ histor.*, l. XII, c. 35. Bakis vient de βάζω. Voy. Tzetzès, *ad Lycophrontem*, v. 472, et Potter, au vers 28. Ce nom n'a rien de commun avec celui de Sabazius, quoi qu'en dise Gœttling, dans son programme *de Bacide fatiloquo*, Jenæ, 1859, p. 7 (*Opusc.* p. 198), et il est difficile de croire qu'il doive éveiller l'idée de l'exaltation produite par le vin.
5. Hérodote, l. VII, c. 6 ; cf. Passow, dans son édition de Musée, p. 21.
6. Pausanias, l. X, c. 12, § 11.
7. Hérodote, l. V, c. 43.
8. Pausanias, *ibid.* ; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 300, et M. Schmidt, dans la *Zeitschrift* de Kuhn, t. IX, p. 361.

d'oracles sibyllins était placé sous la garde de l'État, pour être consulté dans les occasions importantes. Si l'usage de ces collections n'était pas général chez les Grecs, plusieurs exemples prouvent au moins qu'il ne leur était pas étranger. Les Pisistratides en conservaient une dans l'Acropole, qu'ils abandonnèrent en fuyant, et qui, trouvée par le roi de Sparte Cléomène, fut transportée à Sparte[1]. Les Spartiates possédaient en outre un recueil contenant au moins des oracles pythiques, dont les rois avaient confié la garde aux Pythiens ou Poithéens[2]. Dans un fragment d'Euripide, il est question, probablement à Argos, d'un grand nombre de livres remplis de sentences dues à Apollon Loxias[3]. Le faux prophète de Lucien, Alexandre, consignait les réponses de son dieu, dans un livre où il était suspect de remplacer celles que l'événement n'avait pas confirmées par d'autres mieux en rapport avec les faits[4]. Il est permis même de supposer que, ailleurs aussi et longtemps auparavant, il y avait eu des exemples de cette fraude pieuse. En dehors des recueils officiels, confiés à la vigilance de l'État ou des prêtres, il y avait une quantité de collections privées, dont les possesseurs expliquaient tant bien que mal la provenance, et qui leur fournissaient des réponses à l'usage des croyants. A ces diseurs de bonne aventure appartient surtout le nom de χρησμολόγοι, bien que souvent aussi on désigne par là ceux qui n'allaient pas chercher leurs prédictions dans les livres, mais qui se donnaient eux-mêmes pour inspirés (θεομάντεις) et puisaient leurs révélations dans un commerce direct avec la divinité[5]. C'était le cas d'Amphilytus que Platon rapproche de la Sibylle et du Bakis. Lorsque Pisistrate retournait d'Érétrie dans l'Attique, Amphilytus se plaça sur son chemin, et sous le coup d'une inspiration divine, ἐνθεάζων, comme dit Hérodote, lui adressa une sentence

1. Hérodote, l. V, c. 90.
2. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 284 et 285.
3. Euripide, *Fragmenta*, ed. Wagner, p. 323, n°.625 ; (n° VII, p. 771, ed. Didot) ; voy. aussi Welcker, *der epische Cyclus*, t. I, p. 381.
4. Lucien, *Alexandre*, c. 27 et 28.
5. Voy. Bæhr, dans ses notes sur Hérodote, l. VII, c. 6, p. 441.

prophétique en vers hexamètres [1]. Lysistratus, cité également par Hérodote, et qui, longtemps avant les guerres médiques, annonça aussi en hexamètres la bataille de Salamine, ne paraît pas non plus avoir emprunté sa prédiction à un livre d'oracles, mais en être lui-même l'auteur [2]. Au contraire Diopeithès qui, au temps d'Agésilas, mit, par quelques vers, les Spartiates en garde contre un *règne boiteux*, avait en sa possession un grand nombre d'oracles antiques. Il passait d'ailleurs pour être lui-même très versé dans les choses divines [3], et les gens sceptiques le traitaient volontiers de fou et de visionnaire [4]. Il se fit un mélange des deux méthodes : Un grand nombre de chresmologues prophétisèrent, tantôt d'après un livre, tantôt en donnant cours à leur propre inspiration. Ils commentaient aussi les oracles, qui souvent affectaient une forme énigmatique [5], et faisaient entre temps métier d'interpréter les signes, quoique cette industrie n'eût, à proprement parler, rien de commun avec la Chresmologie. Plusieurs passages d'Aristophane [6], qui mettent en scène des hommes adonnés à cette profession, nous permettent d'apprécier l'idée que s'en faisaient les esprits éclairés, et qui naturellement n'était pas celle de la multitude; il faut tenir compte toutefois de ce que ces portraits sont des caricatures. L'origine et le développement des prophéties que l'on rattachait aux Sibylles, aux Bacides et autres devins des temps préhistoriques, appartiennent à la période de la civilisation hellénique dans laquelle les principes traditionnels ne peuvent plus suffire au peuple, et où il cherche des satisfactions nouvelles à de nouveaux besoins [7]. Les tendances qui, au VII^e siècle avant notre ère,

1. Platon, *Théagène*, p. 124 D ; Hérodote, l. I, c. 62.
2. Hérodote, l. VIII, c. 96.
3. Plutarque, *Agésilas*, c. 3 ; Xénophon, *Hellen.*, l. III, c. 3, § 3.
4. Schol. d'Aristophane, *les Oiseaux*, v. 988 ; *les Chevaliers*, v. 1085 ; *les Guêpes*, v. 380.
5. Voy. par exemple Hérodote, l. VII, c. 142 et 143. On trouvera des exemples de ces oracles ambigus dans le même historien, l. I, c. 55 ; l. III, c. 57 ; l. VI, c. 97. et l. VIII, c. 20.
6. *Les Oiseaux*, v. 960 et suiv. ; *la Paix*, v. 1045 et suiv. ; *les Chevaliers*, v. 970 et 1006.
7. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 196 et 197. La première

provoquèrent partout des efforts en vue d'obtenir des constitutions civiles moins imparfaites firent souhaiter aussi, en matière religieuse, une intervention plus effective de la Providence dans les choses humaines. Le même besoin de croire, qui permit à un Épiménide de gagner de la considération et de l'influence avec son système sévère de purifications et d'expiations, prépara aux prédictions des Chresmologues un auditoire complaisant, en même temps qu'elle assurait aux sanctuaires des oracles une action plus réelle et plus dominatrice. Parmi les écrivains classiques de la Grèce, il n'en est pas qui pousse la crédulité plus loin qu'Hérodote. Tous ses récits semblent avoir pour objet de prêcher le respect des oracles et des prophéties; il peut, en fait de tendances superstitieuses, être comparé aux historiens juifs. Xénophon aussi est crédule; non seulement il accomplit scrupuleusement en campagne les pratiques de la Hiéroscopie, mais il ne perd pas une occasion de raconter ses rêves, pour peu qu'ils offrent d'intérêt. A l'extrémité opposée se place Thucydide, l'esprit le plus indépendant, l'historien le plus ami de la vérité que l'antiquité ait produit. La même opposition qui existe entre Thucydide et Hérodote se retrouvait dans la foule avec des nuances diverses. Il y avait des croyants superstitieux et des croyants éclairés; il y avait aussi des contempteurs de toute croyance religieuse par légèreté ou par passion. La plupart des Chresmologues ne pouvaient d'ailleurs prétendre à l'estime des hommes judicieux. Beaucoup ne croyaient pas eux-mêmes à la prétendue science qu'ils professaient, et abusaient de la crédulité populaire, pour rançonner ceux qui prêtaient l'oreille à leurs discours, car leurs prédictions étaient loin d'être gratuites : « La race des devins, dit Sophocle, est toujours amoureuse de l'argent[1]. » Æschyle parle de prophètes menteurs qui implorent la pitié de porte en porte, sous prétexte

mention des Sibylles se trouve dans un passage d'Héraclite, cité par Plutarque, *de Pythiæ Oraculis*, c. 6. L'idée qu'elles représentent paraît être originaire de l'Asie-Mineure ; voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 175 et suiv. ; Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. III, p. 190.

1. *Antigone*, v. 1036 (1055).

de débiter leur marchandise[1]. Enfin, il est question dans Hérodote de gens qui voyageaient au loin et s'étaient fait de l'art de prédire l'avenir une industrie lucrative[2], se ravalant ainsi au rang des mendiants qui expliquaient les rêves moyennant deux oboles[3], et des personnages de même volée, que nous avons mentionnés ci-dessus. A ces faiseurs de dupes nous devons encore en adjoindre d'autres, doués au moins d'une aptitude qu'il n'est pas donné à tout le monde d'acquérir, je veux parler des Ventriloques (Ἐγγαστρίμυθοι). Un de ces bateleurs nommé Euryclès, qui exerçait son industrie à Athènes au temps d'Aristophane, persuadait aux badauds qu'un être surnaturel parlait en lui, sans que lui-même eût la peine d'ouvrir la bouche[4], d'où vint que, par la suite, on donna à ses imitateurs le nom d'Εὐρυκλεῖς ou d'Εὐρυκλεῖδαι; plus tard, ils s'appelèrent aussi Πύθωνες, par allusion au démon qui s'agitait au dedans d'eux[5].

Quel que fût le discrédit où étaient justement tombés les charlatans, la foi générale en une divination digne de ce nom n'en fut pas ébranlée. Non seulement les sanctuaires des oracles, et avant tout celui de Delphes, ne perdirent rien dans l'estime publique et continuèrent à être consultés tant par les États que par les particuliers, mais on eut toujours recours, pour les affaires privées et pour les affaires publiques, à la Hiéroscopie et aux autres modes d'interprétation. On a vu plus haut que jamais une armée n'entrait en campagne sans emmener quelques devins de l'ordre des Hiéroscopoi, pour assister les généraux dans les cérémonies religieuses. Tantôt le devin est seul, tantôt il y en a plusieurs; quelquefois ils accomplissent eux-mêmes le sacrifice, quelquefois aussi ils se bornent à étudier, suivant les règles de l'art, les signes de la volonté divine que présentent les sacrifices offerts par les

1. *Agamemnon*, v. 1168.
2. Hérodote, l. IX, c. 95.
3. Aristophane, *les Guêpes*, v. 52.
4. Aristophane, *les Guêpes*, v. 1019, éd. Didot; Suidas, s. v. ἐγγαστρίμυθος; Apostolius, *Prov.*, cent. VI, n° 46, avec les remarques de Leutsch; Spanheim, dans ses Notes sur Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 90.
5. Plutarque, *de defectu Oracul.*, c. 9.

chefs[1]. A Sparte, des devins faisaient toujours partie de la δαμοσία, c'est-à-dire de la suite des rois entretenue aux frais du public[2]. L'histoire de l'éléen Tisaménos, à qui les Spartiates accordèrent, non seulement pour lui mais pour son frère, le droit de cité dont aucun étranger n'avait jamais joui, disait-on, atteste le prix qu'ils attachaient à posséder quelque devin célèbre[3]. Une statue fut élevée à Delphes, dans le sanctuaire du Dieu-prophète, en l'honneur du devin Abas, qui se tenait aux côtés de Lysandre, à la bataille d'Ægospotamoi[4]. Souvent, si ce n'est habituellement, des devins prenaient part aux délibérations de la Gérousia[5]. Chez les Athéniens, nous trouvons le collège des trois Exégètes dont, malgré l'absence de témoignages formels, on peut affirmer qu'ils étaient consultés par l'État, aussi bien que par les particuliers, sur la portée des prodiges et sur le sens souvent obscur des oracles[6]. De ce collège faisait sans doute partie Lampon, qui obtint la faveur d'être nourri dans le prytanée et figure parmi les dix commissaires à qui l'on demanda conseil pour la fondation de Thurii[7]. Il n'existe, d'ailleurs, aucune trace certaine d'interprètes des signes, revêtus chez les Athéniens d'un caractère officiel. La Mantique était exercée librement, à leurs risques et périls, par tous ceux qui en connaissaient les secrets et qui inspiraient confiance au public, comme cela se pratiquait déjà au temps d'Homère[8]. Il est question dans Isocrate d'un personnage à qui un devin de ses amis avait transmis, avec ses livres, les préceptes de son art, et qui avait fait en voyageant de fort bonnes affaires[9]. Cette industrie était si lucrative que

1. Xénophon, *Anabase*, l. IV, c. 3, § 18 ; l. V, c. 3, § 2 ; l. VI, c. 2, § 13, et c. 3, § 1. Cf. Polyen, l. IV, c. 20, où l'on peut voir un exemple de la façon dont on faisait naître les signes désirés, et Plutarque, qui cite un trait tout pareil. (*Apophtegm. lacon.*, Agésilas, n° 77.)

2. Xénophon, *de Republ. Lacedæm.*, c. 13, § 7.

3. Hérodote, l. IX, c. 33 et suiv. ; Pausanias, l. III, c. 11, § 9.

4. Pausanias, l. X, c. 9, § 7.

5. Cicéron, *de Divinat.*, l. I, c. 43.

6. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 489, et t. II, p. 49.

7. Schol. d'Aristophane, *la Paix*, v. 1084 ; *les Nuées*, v. 331 ; *les Oiseaux*, v. 521 ; Diodore, l. XII, c. 10 ; *Lexicon Seguer.*, p. 96, 19.

8. *Odyssée*, l. XVII, v. 383.

9. Isocrate, *Ægineticus*, c. 5 et suiv.

l'État, l'assimilant à d'autres commerces, la frappa d'un impôt. Nous savons qu'il en était ainsi à Byzance, et nous pouvons considérer le fait comme vraisemblable pour Athènes et pour d'autres cités[1].

Il y avait, en certains pays, des familles qui s'attribuaient une vocation spéciale pour la Mantique, et chez lesquelles l'art d'interpréter les signes de la volonté céleste, et les facultés que cet art suppose, étaient considérées comme des dons héréditaires, dont l'origine remontait à quelque ancêtre mythologique. Telle était la *gens* des Iamides, à Élis, dont faisait partie Tisamène, cité plus haut et, à laquelle se rattachaient les Klytiades et les Telliades[2]. Cette *gens* avait des ramifications en dehors de l'Élide, par exemple à Mantinée, à Crotone, à Sybaris, à Syracuse. C'est à elle qu'appartient, sans aucun doute, le devin Tellias, qui, né à Élis antérieurement aux guerres médiques, alla vivre en Phocide, et rendit de grands services aux habitants de cette contrée, dans leurs guerres contre les Thessaliens[3]. Il existait également en Acarnanie une *gens* vouée à la divination qui, sans doute, tirait son origine d'Acarnan, l'éponyme du pays, lequel descendait lui-même des célèbres devins Melampus et Amphiaraüs. C'était aussi un devin d'Arcananie, ce Mégistias, qui se trouvait aux Thermopyles, et qui, congédié par Léonidas, s'obstina à rester, pour mourir avec les héroïques compagnons de ce prince[4]. Amphilytus, qui annonça à Pisistrate l'heureuse issue de ses projets, était aussi acarnanien, mais paraît avoir vécu dans Athènes, confondu avec les Métèques[5]. Enfin,

1. Voy. Bœckh, *Staatshaush. der Athener*, t. I, p. 449.

2. Voy. Bœckh, *Explicat. Pindari*, p. 152 et suiv.; voy. aussi Eckermann, *Melampus und sein Geschlecht*, p. 122 et suiv., Bæhr, dans son édition d'Hérodote, l. IX, c. 33.

3. Pausanias, l. X, c. 1, § 8.

4. Hérodote (l. VII, c. 221) dit expressément que Mégistias descendait de Mélampus. Il existe dans l'*Anthologie palatine* (l. VII, n° 677), un épigramme de Simonide à son sujet.

5. Il est acarnanien suivant Hérodote (l. I, c. 62); Platon (*Théagène*, p. 124 D) le désigne par le mot ἡμεδαπός, et Clément d'Alexandrie (*Stromata.*, l. I, § 132) le qualifie d''Αθηναῖος. Ces contradictions apparentes peuvent s'expliquer, comme on vient de le voir, sans qu'il soit besoin de changer, dans le texte d'Hérodote, 'Ακαρνάν en 'Αχαρνεύς.

Hésiode, à qui l'on attribuait plusieurs poèmes ayant trait à la divination, un entre autres sur Mélampus, passe pour avoir appris cet art en Acarnanie[1]. Arrien parle aussi d'une ou plusieurs familles établies à Telmissus ou Telmessus en Lycie, dont tous les membres, y compris les femmes et les enfants, cultivaient avec succès l'art divinatoire[2]. Ils se vantaient de remonter à Telmissus, fils d'Apollon, et à la fille du troyen Anténor, que le Dieu avait gratifiée du don de prophétie[3]. Le plus célèbre entre les devins de Telmissus est Aristander[4], qui servit successivement Philippe et Alexandre, et est cité comme l'auteur d'écrits sur l'Onicromancie et sur les prodiges[5]. Les devins de cette *gens* paraissent aussi avoir exercé leur industrie en nomades et s'être adonnés surtout à l'interprétation des songes[6]. Pour en finir, il y avait en Sicile, sur le mont Hybla, une famille de devins, les Galéotes, qui prétendaient remonter aussi à un fils d'Apollon[7]; mais ils sont expressément signalés comme n'étant pas d'origine hellénique[8]. Leur nom même n'est pas grec et n'autorise pas à supposer qu'ils aient fait servir, comme on l'a dit, les lézards (γαλεῶται) à leurs pratiques divinatoires[9].

1. Pausanias, l. IX, c. 31, § 5.
2. Arrien, *Exped. Alex.*, l. II, c. 3.
3. Photius, s.-v., et *Fragm. histor. græca.*, t. IV, p. 394, ed. C. Müller.
4. Plutarque, *Alexandre*, c. 2, 33 et 50; Arrien, *ibid.*, l. I, c. 11, § 2; l. III, c. 2, § 2 et passim.
5. Artémidore, *Onirocrit.*. l. I, § 32, et l. III, § 28; Pline, *Hist. natur.*, l. XVII, c. 25 et 38.
6. Eudocia, *Violarium*, p. 41 et 315; voy. aussi Aristophane, *Fragm.*, nº 446 et 450, ed. Dindorf.
7. Etienne de Byzance, s. v.
8. Pausanias, l. V, c. 23, § 6.
9. Comme le pensent Welcker, *Antiq. Denkmæler*, t. I, p. 408, O. Müller, *die Dorier*, t. I, p. 341, et d'autres. Hugo Weber (*Etymolog. Untersuch.*, t. I, p. 56) est d'avis que le nom des Galéotes leur venait de leurs vêtements bigarrés.

# CHAPITRE ONZIÈME

## LES ORACLES

Les sanctuaires dans lesquels les oracles étaient rendus au nom de la divinité par la voix ou du moins sous la direction des prêtres étaient appelés μαντεῖα ou χρήστηρια. Le premier de ces mots désigne surtout le siège de la puissance prophétique, le second évoque de préférence l'idée du parti que, dans un tel lieu, l'homme peut tirer de l'appel fait à la sagesse divine [1]. La réponse que l'on obtenait s'appelait aussi μαντεῖον, mais plutôt encore χρησμός. Ce dernier mot s'applique toutefois plus particulièrement aux oracles que le Dieu faisait entendre par la bouche d'un prophète inspiré, et qui d'ordinaire revêtaient la forme poétique [2].

Hérodote raconte que Crésus, voulant éprouver quelle confiance était due aux plus célèbres oracles, envoya des députés dans les temples de Delphes et d'Abæ, pour consulter Apollon, à Dodone, pour avoir sur les mêmes questions l'avis de Zeus, à Argos dans le sanctuaire d'Amphiaraüs, à l'antre de Trophonius, auprès du dieu des Branchides que l'on appelait aussi

1. Χρῆσθαι τῷ θεῷ. Par suite on disait du dieu : ὁ θεὸς χρᾷ. Chez Homère, le verbe est souvent employé dans ce sens, mais on ne trouve ni χρησμός ni χρηστήριον. Les premiers exemples de ce dernier mot se trouvent dans un fragment des *Eoées* d'Hésiode, cité par le scholiaste de Sophocle (*Trachiniennes*, v. 1174, n° 80 de l'édition de Gœttling), et dans les Hymnes homériques *à Apollon de Délos* (v. 81), *à Apollon Pythien* (v. 36) et passim.

2. Scholiaste de Thucydide, l. II, c. 8. Il est reconnu que l'assertion du scholiaste : λόγιά ἐστι τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ λεγόμενα καταλογάδην, χρῆσμοι δὲ οἵτινες ἐμμέτρως λέγονται, est sans fondement. Voy. les remarques de Poppo sur un autre passage de Thucydide, l. III, c. 2, p. 37.

Apollon, à Milet, et jusqu'en Lybie, dans le temple d'Ammon[1]. Ce dernier oracle est en dehors de nos études ; le récit d'Hérodote prouve que les autres étaient les plus considérables de la Grèce, mais ils n'étaient pas les seuls. Il en existait un grand nombre qui ne nous sont connus que de nom ; les noms mêmes de quelques-uns nous échappent. Nous disposerons par groupes ceux dont nous sommes en mesure de parler, en commençant par les oracles verbaux, dans lesquels des prophètes possédés du Dieu, énonçaient les réponses aux questions qui lui étaient posées. Nous passerons ensuite à ceux qui manifestaient la pensée divine à l'aide de signes. Parmi ces signes, nous distinguerons ceux qui se produisent sans l'entremise de l'homme, c'est-à-dire les phénomènes naturels, et les accidents provoqués d'une manière artificielle, par exemple à l'aide des dés et des sorts. Les révélations faites à l'intérieur des sanctuaires par les rêves et les apparitions nocturnes forment une troisième classe d'oracles. Enfin, on en peut distinguer une quatrième, à savoir les réponses aux questions adressées non plus aux dieux, mais aux âmes des morts[2].

Autant que nous pouvons en juger, les oracles de la première espèce, c'est-à-dire ceux qui rendaient des réponses verbales, étaient presque tous placés sous l'invocation d'A-

1. Hérodote, l. I, c. 46.

2. Il est à peine nécessaire de remarquer que ce travail sur les oracles n'a pas la prétention d'être complet. En admettant qu'une pareille tâche fût possible, elle serait sans utilité. Il y a eu beaucoup d'oracles dont nous ne connaissons que le fait de leur existence en tel ou tel lieu. Nous en citerons ici quelques-uns, parmi lesquels il y en a que l'on ne sait pas même dans quelle catégorie ranger. Pausanias (l. IX, c. 24, § 3 et l. VII, c. 21, § 12), mentionne à Hyettos en Béotie et à Patræ deux oracles, l'un appartenant à Héraklès, l'autre à Déméter, qui rendaient la santé aux malades. Dans ce dernier, un miroir suspendu à une corde très fine était descendu à la surface d'une source. Après avoir prié et sacrifié à la déesse, on regardait le miroir qui représentait le malade vivant ou mort. Pausanias (l. II, c. 32, § 6) parle encore d'un temple de Pan, à Trézène, où l'oracle révélait l'avenir par des songes. Le même dieu avait, au rapport du scholiaste de Théocrite (I, v. 121), un autre temple sur le mont Lycée en Arcadie. Il y a trace dans Strabon (l. VIII, p. 380) d'un oracle de Héra Akraia, près de Corinthe. Enfin nous trouvons encore dans Pausanias (l. IX, c. 22, § 7) la mention d'un oracle de Glaucus, à Anthédon, en Béotie, sur lequel on peut consulter un article de

pollon. Il n'en est pas dans le nombre qui ait exercé plus d'influence et ait subsisté plus longtemps que l'oracle de Delphes. Apollon, d'après l'hymne homérique qui lui est consacré, en était lui-même le fondateur. Le Dieu descend de l'Olympe et traverse différents pays ; nulle part il ne trouve d'emplacement à son gré pour s'établir, jusqu'au moment où il arrive à Krisa, au pied de Parnasse. C'est là qu'il se décide à élever son temple ; lui-même en trace les fondements, sur lesquels travaillent les architectes Trophonios et Agamède, tous deux fils d'Erginos, roi d'Orchomène. A peu de distance coulait la source où avait autrefois séjourné Python, le dragon femelle (δράκαινα) qui avait nourri Typhon, monstre enfanté par Héra dans un jour de colère, et avait désolé la contrée, jusqu'au moment où il fut vaincu par Apollon. Dans le concours de ces circonstances il faut voir une allusion à des eaux stagnantes et à des vapeurs pernicieuses, que dissipe le dieu de la lumière, revenant au printemps avec une force nouvelle [1], bien qu'à la vérité cette nature insalubre n'ait pas de rapport essentiel avec l'institution de l'oracle. Python est le symbole des eaux croupissantes ; Typhon représente les vapeurs mortelles. Héra, qui nous apparaît dans cette fable comme la déesse de la Terre, a engendré ce monstre, et Python l'a nourri, parce que les vapeurs putrides sont produites et entretenues par la terre et les eaux stagnantes. Après avoir établi son sanctuaire à cette place, Apollon, cherchant des hommes qu'il puisse préposer à son culte, et choisir pour intermédiaires entre lui et les mortels. aperçoit un vaisseau monté par des Crétois de Knossos, qui naviguaient pour affaires de commerce. Il se change en dauphin, saute sur le vaisseau et le dirige vers Krisa, puis il s'évanouit et reparaît sur le rivage aux yeux des matelots. sous la forme d'un bel adolescent. Là, il leur révèle sa nature divine et leur ordonne de lui élever un autel sous l'invocation

Leutsch, dans l'Encyclopédie *der Wissenschaften und Künste*, I, 68, p. 208, et (l. V, c. 14, § 16) celle d'un oracle consacré à la déesse la Terre, qui était situé à Olympie. La prêtresse de la même déesse prédisait également l'avenir à Ægira, après avoir bu quelques gouttes de sang de taureau ; voy. Pline, *Hist. natur.*, l. XXVIII, c. 9, p. 209, ed. Gronovius.

1. Voy. Preller, *Griech. Mythologie*, t. I, p. 187 et 188.

d'Apollon delphinien. Il les conduit ensuite au mont Parnasse, dans le temple déjà existant, qui doit devenir leur demeure, et leur promet une existence facile, grâce aux présents de ceux qui viendront visiter le sanctuaire et consulter l'oracle. — Évidemment l'auteur de cet hymne se propose de rattacher l'oracle à l'île de Crète, et, en effet, il est hors de doute que ce lien exista jadis, que la Crète exerça sur l'oracle une influence considérable, et que des colons crétois, fixés sur la côte de Krisa, furent propriétaires ou du moins co-propriétaires du temple. Peut-être même fut-ce du milieu d'eux que sortit la race sacerdotale qui prit une part prépondérante à l'organisation et à la direction de l'oracle[1]. Mais on n'est pas autorisé à conclure de là que le sanctuaire ait été à l'origine une fondation crétoise. L'hymne homérique se borne à faire coïncider l'institution de l'oracle avec l'établissement d'une colonie venue de Crète, et cette tradition même peut être révoquée en doute. Elle repose, en effet, sur cet unique témoignage, et d'autres légendes relatives au même événement ne font aucune mention des Crétois[2]. D'après Æschyle, c'est à Gæa πρωτόμαντις, comme il l'appelle, qu'appartint en premier lieu l'oracle de Delphes; elle le transmit à sa fille Thémis qui, à son tour, s'en démit en faveur de sa sœur Phœbé, de qui Apollon le reçut en don, à sa naissance[3]. De cette succession, on peut inférer qu'avant l'introduction du culte d'Apollon, Delphes avait dû au caractère particulier du paysage sur lequel nous reviendrons d'être choisi comme centre prophétique, et que le soin de dispenser les oracles était attribué à Gæa; mais on est libre d'y voir aussi un essai pour expliquer comment un oracle dont la vertu reposait sur une force souterraine pouvait apparte-

1. Voy. Schœmann, *Opusc. Academ.*, p. 344; Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 503.

2. D'autres nommaient à sa place la déesse de la Nuit; voy. le scholiaste de Pindare, dans l'*Hypothesis* des Pythiques. Euripide (*Iphigénie en Tauride*, v. 1259 et suiv. ed. Didot) parle d'un antique oracle par lequel la Terre annonçait l'avenir à l'aide des songes, qui provoqua de la part d'Apollon une protestation favorablement accueillie par Zeus. Voy. aussi Wolff, *Ueber die Stiftung des Delphischen Orakels*, dans les *Verhandl. der philolog. Versamml.*, Augsburg, 1862, p. 64.

3. Æschyle, *Euménides*, v. 1 et suiv.

nir non pas à la Terre, qui pourtant avait des oracles ailleurs, mais bien au Dieu de la lumière. Thémis n'est qu'une autre figure de Gæa ; elle est la Terre elle même, considérée au point de vue moral et non seulement comme la source des choses matérielles, mais comme la régulatrice des lois en vertu desquelles ces choses suivent leur cours. Phœbé, à qui Æschyle accorde une simple mention, paraît n'avoir été intercalée qu'à cause de son nom, afin d'expliquer d'une manière naturelle la transmission volontaire de l'oracle à Phœbus Apollon, qui est censé l'avoir reçu en même temps que le nom de la donatrice, tandis que, suivant d'autres récits, il aurait enlevé violemment l'oracle à Gæa [1]. Il s'est conservé une autre légende, d'après laquelle Poseidon aurait partagé l'oracle avec Gæa, symbolisant ainsi l'alliance des eaux et de la terre [2]. Sans rechercher quelle part revient dans ces fables à l'observation de la nature physique et à la tradition, nous nous bornerons à dire que, historiquement parlant, autant que l'histoire peut être invoquée en semblable matière, l'oracle de Delphes ne nous est connu que comme l'apanage d'Apollon [3].

La particularité géologique qui semblait désigner ce lieu comme le siège par excellence de la divination était un gouffre, d'où s'échappaient des vapeurs froides, ayant la propriété de jeter dans l'état extatique ceux qui les respiraient [4]. Ce gouffre était situé au haut d'un plateau, sur le versant méridional du Parnasse, à plus de mille pieds du niveau de la mer, et à huit cents pieds au-dessous des roches Phædriades et des monts Hyampeia. Le temple avait été bâti de manière à enfermer le gouffre dans son adyton. Il en remplaçait un autre qui avait été construit, suivant la tradition rapportée plus haut, par Trophonios et Agamédès, et qui fut brûlé en 548 (Olymp. LVIII, 1). Ce fut alors que les Amphictyons en firent ériger un nouveau,

1. Voy. Schœmann, dans ses notes sur les *Euménides* d'Æschyle, p. 163.
2. Pausanias, l. X, c. 5, § 6, et c. 24, § 4. Voy. aussi Bæumlein, dans la *Zeitschr. fur die Alterth. Wissenschaft*, 1839, p. 1211.
3. Voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. II, p. 44-52.
4. Pour ces détails et la plus grande partie de ce qui suit, il suffit de renvoyer à la 2e partie du substantiel mémoire de Preller sur Delphes, dans la *Real-Encyclop.* de Pauly.

plus magnifique que le premier. Les promoteurs de l'entreprise furent les Alcmæonides, alors bannis d'Athènes, qui confièrent la direction des travaux à un Corinthien nommé Spintharos. Dans l'adyton, coulait une source appelée Kassotis qui, sortie du sol à peu de distance du temple, venait se perdre en ce lieu. Un haut trépied était placé au-dessus de l'ouverture du gouffre et supportait une sorte de bassin arrondi et échancré (ὅλμος), surmonté lui-même du siège ou la prophétesse prenait place. Devant le trépied se tenaient deux aigles d'or, à droite et à gauche de l'Omphalos, pierre blanche de forme conique, qui marquait le point central de la terre où, en effet, s'étaient joints jadis deux aigles envoyés par Zeus à la rencontre l'un de l'autre, du levant et du couchant[1]. La prophétesse, nommée Pythia ou Pythias, était dans le principe une fille à la fleur de l'âge; mais, un enlèvement, dont se rendit coupable un certain Échécratès de Thessalie, décida à prendre de préférence des femmes qui avaient dépassé la cinquantaine, tout en leur laissant, comme souvenir de l'ancien usage, le costume des jeunes filles[2]. Les familles dans lesquelles on les choisissait devaient être honorables, sans tenir le premier rang par leur fortune ou leur condition. Du vivant de Plutarque, la Pythie appartenait à de pauvres campagnards, et n'avait point reçu une éducation distinguée; elle ne se recommandait que par une origine irréprochable et par la sévérité de ses mœurs[3]. D'abord, la Pythie ne montait qu'une fois par an sur le trépied; c'était dans le mois que les habitants de Delphes appelaient Bysios et qui tombait vers l'équinoxe du printemps[4]. Ce mot Bysios est une forme dialectique pour Pysios ou Pythios et signifie le mois des consultations, d'après la même dérivation qui a fait donner

1. C'est pour cette raison que la Pythie est appelée par Pindare (*Pythiques*. IV, v. 7) χρυσέων αἰητῶν πάρεδρος.

2. Diodore, l. XVI, c. 26. Cet historien n'indique pas le temps où vécut Echékratès; il se borne à dire: ἐν τοῖς νεωτέροις χρόνοις. Un passage d'Æschyle (*Euménides*, v. 38) et un autre d'Euripide (*Ion*, v. 1339) dans lesquels la Pythie est présentée comme une vieille femme, ne contredisent pas l'assertion de Diodore, puisqu'on peut supposer qu'elle avait vieilli dans l'exercice de ses fonctions.

3. Plutarque, *de defectu Oraculorum*, c. 51, et *de Pythiæ oraculis*, c. 22.

4. Voy. Hermann, *Griech. Monatsk.*, p. 51.

au temple le nom de Pytho et au dieu l'épithète de Pythios[1]. Plutarque rapporte que, de son temps, l'oracle était accessible une fois par mois[2]; mais avant lui, lorsque le crédit de la Pythie était mieux établi, et sa clientèle plus considérable, quelques jours seulement étaient rayés comme étant de mauvais augure (ἀποφράδες)[3]. Tout le reste du temps, la Pythie se tenait prête, à condition que l'on eût préalablement observé les signes pour s'assurer si le jour était ou non favorable (αἰσία)[4]. Il existait alors deux Pythies qui se relayaient, et une troisième était tenue en réserve, afin de soulager les deux autres. Pour juger des dispositions du Dieu, on se référait aux signes que fournissaient les sacrifices offerts à cet effet par les consultants et que l'on appelait χρηστήρια. Les victimes étaient d'ordinaire des chèvres, quelquefois aussi des taureaux et des sangliers[5]. Les prêtres les examinaient soigneusement, et s'assuraient si elles étaient saines et sans défauts, telles qu'elles devaient être pour plaire au Dieu. Lorsque l'épreuve n'était pas satisfaisante, on en concluait qu'Apollon n'était pas disposé à rendre ses oracles en ce jour; au cas contraire, la Pythie entrait dans l'Adyton, après les ablutions et les purifications préparatoires[6], buvait de l'eau puisée à la source Kassotis, mâchait des feuilles de laurier[7] et prenait possession du siège prophétique, placé au-dessus du trépied[8]. Un prêtre qui portait le nom de προφήτης[9]

1. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. II, p. 50.

2. Plutarque, *Quæst. græc.*, n° 9. Il faut cependant en excepter les mois d'hiver, ἀποδάμου Ἀπόλλωνος τυχόντος, suivant l'expression de Pindare (*Pythiques*, IV, 5). On croyait que le dieu allait passer cette saison chez les Hyperboréens. Voy. Preller, *Griech. Mythol*, t. I, p. 158.

3. Plutarque, *Alexandre*, c. 14.

4. Euripide, *Jon*, v. 421. Dans l'Hymne homérique *à Hermès*, v. 540, il est question aussi d'auspices, φωνῇ τ' ἠδὲ ποτῇσι τελῃέντων οἰωνῶν. De même, d'après un fragment d'Hésiode (n° 80 de l'édit. de Gœttling), on interrogeait l'oracle de Dodone δῶρα φέρων σὺν οἰωνοῖς ἀγαθοῖσιν. Cet usage doit avoir existé pour tous les anciens oracles.

5. Plutarque, *de defectu Oracul.*, c. 49.

6. Plutarque, *de Pythiæ orac.*, c. 6, mentionne des fumigations faites avec des feuilles de laurier et de la farine d'orge.

7. Lucien, *bis Accusatus*, c. 1.

8. Sur le trépied et sur l'holmos, voy. Wieseler, dans les *Abhandl. der Gœtting. Gesellsch. der Wissensch.*, t. XV.

9. Hérodote (l. VIII, c. 36) et Plutarque (*de defectu Oracul.*, c. 51) parlent

l'accompagnait et se tenait près d'elle. Les consultants étaient introduits dans l'ordre que leur avait assigné le sort, sauf ceux qui avaient obtenu un tour de faveur, προμαντεία[1]. L'usage n'était pas de soumettre directement les questions à la Pythie ; verbales ou écrites, elles passaient par l'intermédiaire de l'un des prophètes[2]. On attendait, paraît-il, la réponse dans une pièce attenant à l'Adyton[3]. La Pythie, jetée dans une sorte d'ivresse extatique par les vapeurs qui sortaient du sol entr'ouvert, donnait alors un libre cours à l'inspiration, qui se manifestait tantôt par des sons entrecoupés, tantôt par des paroles claires et suivies. Les prophètes présents recueillaient ses réponses et les traduisaient en vers. L'hexamètre était le rythme consacré ; plus tard seulement, on employa le trimètre iambique, qui était la mesure élégiaque ; parfois aussi on se contentait de la prose[4]. Un exemple emprunté à Plutarque prouve, entre autres, que l'extase de la Pythie était un état violent, qui pouvait même entraîner danger de mort[5]. Un jour, d'après le récit de cet historien, la prophétesse, dont la voix d'une rudesse inaccoutumée avait déjà trahi la surexcitation, se précipita du haut du trépied, en poussant un grand cri et

d'un seul prophète ; il peut se faire cependant qu'il y en ait eu plusieurs, car Ælien (*de nat. Animal.*, l. X, c. 26) et Plutarque, dans un autre passage (*Quæst. græcæ*, n° 9), se servent du pluriel. Il n'y a rien à conclure d'un passage de l'*Ion* d'Euripide. (v. 480) : Δελφῶν ἀριστεῖς οὓς ἐκλήρωσεν πάλος ; peuvent avoir trait aussi aux ὅσιοι, qui étaient tirés au sort parmi les familles privilégiées (voy. plus haut p. 51). Le prophète ou les prophètes devaient être désignés aussi par le sort, ainsi que le prouve, pour un prophète de l'Apollon de Didyme, une inscription de la période romaine publiée par Welcker (*Sylloge Epigramm.*, n° 161) et par Bœckh (*Corpus Inscript. græc.*, n° 2884, t. II, p. 564 ; cf. n° 2880). Le sort toutefois ne devait prononcer qu'entre des hommes reconnus d'avance propres à ces fonctions.

1. Photius, s. v. ; *Lexicon Seguer.*, p. 289., 98 ; Curtius, *Anecdota delphica*, p. 79 et suiv. ; cf. Hérodote, l. I, c. 54 ; Démosthène, *Philippiques*, III, p. 119, et *de falsa Legat.*, p. 446 ; Plutarque, *Périclès*, c. 21.

2. De là la question que fait Xouthos dans l'*Ion* d'Euripide : τίς προφητεύει θεοῦ ? Voy. Gœttling, *Gesamm. Abhandl.*, t. II, p. 59.

3. Voy. Ulrichs, *Reisen und Forsch.*, t. I, p. 81 ; mais voyez aussi Wieseler, dans les *Jahrb. für Philol.*, t. LXXV, p. 689.

4. Voy. Wolff, dans ses Notes sur Porphyre, p. 89 et suiv. Hérodote (l. I, c. 174) cite un oracle en vers iambiques remontant au temps de Cyrus.

5. *De defectu Oracul.*, c. 51.

s'élança vers l'issue de l'Adyton, entraînant épouvantés dans sa fuite, non seulement les consultants qui se trouvaient près d'elle, mais les prophètes et tous les ὅσιοι présents. Lorsque, remis de leur émotion, ils rentrèrent, la Pythie avait repris ses sens, mais elle rendit l'âme au bout de quelques jours. Le consciencieux rapporteur explique cet événement par la contrainte dont avaient usé les prêtres, qui, après avoir obtenu à grand'peine des présages en apparence favorables, avaient forcé la Pythie, malgré sa répugnance, à monter sur le trépied; il est probable que, même en dehors de ces circonstances, pareille chose eût pu arriver.

Si maintenant, revenant sur un point que nous avons déjà effleuré plus haut, nous nous posons cette question : les oracles de la Pythie étaient-ils intelligibles et cohérents, ou se composaient-ils de paroles et d'exclamations sans liaison entre elles? la réponse sera qu'ils présentaient alternativement ce double caractère[1]. Dans le premier cas, le prophète qui servait d'intermédiaire pouvait se contenter de donner ou de faire donner à l'oracle la forme poétique ; dans le second, qui était certainement le plus habituel, il s'appliquait à dégager de l'original un sens susceptible d'être exprimé en termes courants. On ne peut douter qu'il n'y eût là un travail d'imagination plutôt que d'interprétation, et cependant les prophètes, ou ceux qui étaient chargés de ce soin à un titre ou à un autre, pouvaient être de bonne foi. Ils avaient la ressource de croire que le Dieu avait voulu dire en effet ce qu'ils lui faisaient dire. S'il y avait fraude, ce n'était pas une fraude intentionnelle et consciente, que l'on pût qualifier de mensonge; c'était une illusion à laquelle ils se laissaient prendre eux-mêmes. L'histoire des commentateurs, et tel était l'office

1. Les assertions telles que celles d'Hérodote (l. I, c. 47 et 65, l. V, c. 92, et l. VII, c. 141) d'après lesquelles la Pythie aurait, dès l'entrée des consultants dans le Mégaron, donné ses réponses en hexamètres réguliers ne doivent pas être prises à la lettre. Il est à peine besoin de remarquer que l'exposé d'Héliodore (*Ethiopiques*, l. II, c. 26, 27 et 35) ne mérite aucune confiance, mais évidemment Euripide, dans sa tragédie d'*Ion*. ne s'est pas non plus astreint à suivre l'ordre des opérations. Strabon (l. IX, p. 419) parle de poètes au service de l'oracle, qui étaient chargés de mettre en vers les réponses de la Pythie. Voy. aussi Plutarque, *de Pythiæ oraculis*, c. 25.

que remplissaient les prêtres, nous montre combien il est facile de faire sortir d'un texte ce qui, en réalité, n'y est pas. Il est souvent arrivé aux hommes les plus dignes d'estime, à ceux qui font le plus sincèrement profession d'aimer la vérité, de trouver dans un écrit, par prévention ou par esprit de système, un sens que n'y peuvent découvrir les esprits plus libres de préjugés. Les prêtres et les prophètes du sanctuaire delphique avaient, sur les dieux et les choses divines, des idées arrêtées qui composaient une sorte de théologie dogmatique; ils jugeaient à leur manière de ce qui était conforme au droit divin (θέμιστες) ou de ce qu'il proscrivait. De plus, ils connaissaient exactement les personnes qui venaient interroger l'oracle et les circonstances qui les amenaient. Partant de ces données et des conjectures qu'ils y ajoutaient, ils entreprenaient d'interpréter de leur mieux les oracles obscurs de la Pythie, suivant les conclusions de leur jugement et les inspirations de leur conscience. Souvent il leur arriva d'apporter aussi des réponses que de bonne foi ils croyaient émanées du Dieu, et qui pouvaient être les erreurs judicieuses d'esprits sincères et religieux, mais non des mensonges impies. Si, plus tard, leurs prévisions étaient démenties par l'événement, on avait la ressource de croire qu'elles avaient été réellement suggérées par le Dieu, disposé à punir de leur indiscrétion les hommes qui le poursuivaient dans le sanctuaire, en dépit des signes qui leur en défendaient l'entrée, aussi bien qu'à révéler la vérité à ceux qui en étaient dignes[1]. Souvent, d'ailleurs, les réponses des prêtres étaient elles-mêmes obscures et conçues dans des termes vagues et métaphoriques, qui avaient à leur tour besoin d'interprétation, cas auquel on pouvait, pour éclaircir ses doutes, s'adresser à un exégète[2]; mais nous ne nous croyons pas autorisé à penser que cette obscurité fût toujours un calcul habile, tendant à

1. C'est ce que donne à entendre l'Hymne homérique *à Hermès*, v. 543-549.

2. Pausanias, l. X, c. 10, § 7; Cicéron, *de Divinat.*, l. I, c. 51. Il paraît même qu'il y eut des exégètes officiellement institués auprès des oracles; voy. Lucien, *Alexandros*, c. 23 et 49. Une inscription d'Olympie datant de la période romaine et recueillie par Beulé (*Études sur le Péloponnèse*, p. 268)

mettre la responsabilité de l'oracle à couvert[1]. Les prêtres étaient plutôt d'avis que la divinité ne devait pas livrer, en toute occasion, des révélations dont le sens fût manifeste, mais maintenir parfois une certaine ambiguïté, afin de laisser quelque chose à faire à l'intelligence de l'homme, pour qui, d'ailleurs, ce n'est pas toujours un avantage de prévoir l'avenir d'une manière certaine. Les réponses énigmatiques étaient faites le plus souvent à ceux qui interrogeaient l'oracle, poussés par une curiosité indiscrète. Lorsque, au contraire, les consultants étaient amenés, comme c'était le cas le plus fréquent, par le désir de fixer un point de droit douteux ou de se raffermir dans une résolution chancelante, l'oracle se piquait de précision et de clarté. Malgré tout, il est certain que l'on put de bonne heure relever des exemples de fraude. Nous ne chercherons pas à éclaircir ici la question de savoir si le conseil donné aux Spartiates d'aider les Athéniens à secouer le joug des fils de Pisistrate appartient à cette catégorie[2]; mais les prêtres eux-mêmes reconnurent que l'oracle qui avait déclaré Démaratus bâtard et exclu du trône, était mensonger, et que la Pythie s'était laissé corrompre par un adversaire de ce prince[3]. Lysandre, dit-on, s'assura, à l'aide des mêmes moyens,

nomme deux exégètes immédiatement après les devins, sans fournir aucun éclaircissement sur leurs fonctions. Pétersen (*das heilige Recht der Griechen*, p. 55) croit pouvoir, d'après Pausanias (l. I, c. 34, § 4), affirmer la présence d'un exégète auprès de l'oracle d'Amphiaraüs à Oropos; mais Iophon de Knosos, nommé dans ce passage, était simplement un exégète, qui avait composé un écrit dans lequel il était question d'Amphiaraüs. Voy. les Notes de Ruhnkenius sur le *Lexique* de Timée, et Wolff, dans son édition de Porphyre, *Prolegom.*, p. 44; cette rectification n'autorise pas d'ailleurs à contester l'existence d'exégètes attachés aux oracles, soit à Oropos, soit ailleurs.

1. C'est, il est vrai, l'opinion de Lucien (*Dialogues des dieux*, XVI, 1) et de beaucoup de modernes, mais voyez en sens contraire Jacobs, *vermischte Schriften*, t. III, p. 356.

2. Hérodote, l. V, c. 63.

3. Hérodote, l. VI, c. 66. La Pythie fut déposée. Peut-être était-elle innocente, et lui fit-on expier la faute des prêtres. Quoiqu'il en soit, deux conclusions semblent devoir être tirées des accusations dont elle fut victime : que l'on avait le moyen de s'entendre avec elle, avant qu'elle montât sur le trépied, et que les réponses achetées devaient être claires et intelligibles.

le concours de la Pythie, pour changer plus facilement la constitution de Sparte, ce qui, d'ailleurs, ne lui réussit pas[1]. Dans les siècles d'incrédulité et d'irréligion qui suivirent, ces fraudes devinrent nécessairement plus fréquentes, et l'on peut être assuré que, même parmi les prêtres, il y eut des esprits forts qui ne se firent pas scrupule de mettre en pratique l'adage: *mundus vult decipi*. Mais on ne saurait admettre que, dans les temps de foi, l'oracle ait été un instrument de politique sacerdotale, lorsqu'on voit le respect qu'il inspire à des esprits éclairés, tels que Socrate. Les chrétiens mêmes, durant leurs luttes contre le paganisme, ne présentent pas les prêtres de Delphes comme des imposteurs, qui se seraient proposés d'égarer les hommes de parti pris et avec préméditation. Ils les reconnaissent pour les interprètes fidèles de leurs dieux; seulement ils ne voient dans ces dieux que des anges déchus, appliqués à tromper le genre humain[2]. — J'ai parlé ailleurs de l'influence que l'oracle de Delphes exerça dans ses années florissantes; il suffit de renvoyer les lecteurs à ce passage[3]. Parmi les textes d'oracles que citent les historiens, notamment Hérodote, un petit nombre seulement sont authentiques, en ce sens qu'ils émanaient réellement des prêtres; beaucoup ont été imaginés plus tard dans le but de fortifier la foi aux oracles. Il est impossible de dire si les prêtres eux-mêmes prirent part à ce travail ténébreux ni dans quelle mesure. — Quelle que fût l'atteinte portée à la considération et à l'influence de l'oracle delphique, il ne tomba jamais dans un complet discrédit. Il passa par différentes phases, suivant les cir-

1. Diodore, l. XIV, c. 13, et Plutarque, *Lysandre*, c. 25.

2. Voy. en particulier l'ouvrage de Baltus dirigé contre van Dale et Fontenelle: *Réponse à l'histoire des Oracles*, Strasbourg, 1707, et *suite de la Réponse*, 1708. Le philosophe cynique OEnomaüs, contemporain d'Adrien, s'en prend aussi, dans ses attaques contre les oracles, dont Eusèbe a cité des extraits dans le V<sup>e</sup> livre de la *Préparation évangélique*, non aux prêtres mais aux dieux eux-mêmes, Apollon et autres, bien qu'Eusèbe conclue en disant (c. 21) que, suivant les déclarations d'OEnomaüs, les réponses des oracles étaient des supercheries: γοήτων ἀνδρῶν πλάνας καὶ σοφίσματα ἐπὶ ἀπάτῃ τῶν πολλῶν ἐσκευασμένα. Si tel était en effet le sentiment de ce philosophe, il aurait été mal exprimé dans les extraits que nous a conservés Eusèbe.

3. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. II, p. 46.

constances et les variations de l'esprit public[1]. Il se tut sous le règne de Néron, à la suite des fureurs auxquelles ce prince se livra contre Apollon, soit parce qu'il en avait reçu des réponses qui n'étaient pas de son goût, soit pour quelque autre cause. Toujours est-il que Néron fit égorger des hommes au-dessus du gouffre sacré, qui reçut leur sang et peut-être leurs cadavres[2]. Plus tard l'oracle rentra en fonctions, et l'on a la preuve qu'il subsista jusque sous le règne de Constantin[3].

Parmi les autres oracles qui se recommandaient du nom d'Apollon, l'oracle de Didyme, près de Milet, auquel était préposée la race des Branchides, est celui qui rivalisa le mieux avec l'oracle de Delphes. Les Branchides tenaient leur nom d'un personnage mythologique, Branchos, favori d'Apollon, que ce dieu avait lui-même institué prophète, en lui conférant la couronne et le sceptre. Les diverses fables mises en circulation sur Branchos et sur ses auteurs, tout en témoignant d'un effort pour établir un lien généalogique entre l'oracle de Delphes et celui de Didyme, prouvent que le second n'était pas, à proprement parler, d'origine grecque, mais carienne[4]. Un dieu, dans lequel les Grecs retrouvaient leur Apollon, était adoré sur les côtes de l'Asie-Mineure, longtemps avant que la Grèce eût envoyé dans ces contrées des colonies ioniennes, éoliennes, doriennes, et, comme d'ailleurs les Grecs avaient cette tendance, d'accord avec les principes du polythéisme, de reconnaître et d'accueillir toutes les divinités qui n'étaient pas essentiellement différentes des leurs, il leur sembla naturel de s'approprier le dieu des Branchides et son

1. On peut, sur ces questions, lire avec profit, dans le *Philologus*, t. X, 1, un mémoire de A. Schœll, *Herodots Entwickelung und sein Beruf.*

2. Dion Cassius, l. LXIII, c. 14.

3. Saint Julien, cité par Cyrille, VI, p. 198 c ; Cédrénus, t. I, p. 532, édit. de Bonn, où sont relatées les dernières paroles qui auraient été prononcées par l'oracle. Voy. aussi Wolff, *de novissima Oraculorum ætate*, Berolini, 1854, p. 9.

4. Ces récits ont été recueillis d'une manière complète par Schœnborn, *das Wesen des Apollon und die Verbreitung seines Dienstes*, Berlin, 1854, mais je ne puis approuver les conclusions qu'il en tire.

sanctuaire[1]. On ne sait rien de précis sur la manière dont étaient rendus ces oracles; un seul détail nous est connu[2], c'est qu'il existait dans le temple une source ayant la propriété de faire naître une extase divinatoire, et dont la prêtresse buvait l'eau ou respirait les vapeurs, avant de monter sur le disque en forme de roue, d'où, un bâton à la main, elle rendait des oracles qu'un prophète transmettait aux intéressés, comme à Delphes[3]. Lorsque, peu de temps avant la première guerre médique, les populations ioniennes se soulevèrent contre Darius, et que Milet fut assiégé par les Perses, le temple tomba entre leurs mains, fut pillé et incendié[4]. Reconstruit tant bien que mal, il fut de nouveau brûlé par Xerxès. Les Branchides, après avoir livré à ce prince les trésors dont ils avaient la garde, émigrèrent dans l'intérieur de l'Asie et s'établirent dans la Bactriane ou la Sogdiane[5]. Le temple fut de nouveau rebâti par les Milésiens, mais il resta inachevé. L'oracle, toutefois, était rentré en fonction et existait encore au temps de Jamblique ou de l'écrivain, quelqu'il soit, à qui est dû le livre sur les mystères égyptiens, c'est-à-dire au commencement du IVe siècle après Jésus-Christ[6].

D'après le passage cité plus haut, dans lequel Hérodote mentionne les richesses du temple d'Abæ, en Phocide, et les nombreux ex-voto dont était rempli le trésor, l'oracle qu'Apollon possédait en ce lieu devait, au temps de Crésus, compter parmi les plus renommés[7]. Pausanias le cite, mais seulement comme un souvenir du passé ; il y avait longtemps en effet que l'oracle avait disparu, lorsque ce voyageur parcourait la Grèce, bien qu'il existât encore un temple, rebâti par Adrien

1. Pausanias (l. VII, c. 2, § 6) dit expressément que le sanctuaire des Branchides existait avant l'arrivée des Ioniens.
2. Jamblique, *de Mysteriis*, l. III, c. 11.
3. Sur le sort appliqué à la nomination du prophète, voyez ci-dessus p. 367, n. 3.
4. Hérodote, l. VI, c. 18 et 19.
5. Strabon, l. XIV, p. 634, et l. XI, p. 518. Voy. aussi Urlichs, *Anfænge der griech. Kunstgeschichte*, t. I, p. 18, t. II, p. 6, et Brunn, dans les *Sitzungsber. der Bayersch. Akademie der Wissench.*, 1871, p. 523.
6. Wolff, *de noviss. Oraculorum ætate*, p. 11.
7. Hérodote, l. VIII, c. 33.

sur les ruines de celui qu'avait incendié Xerxès et que les Thébains avaient complètement détruit dans leurs guerres contre les Phocidiens[1]. — Les Béotiens possédaient auprès d'Akræphiæ, sur le Ptoon, en territoire thébain, un temple, dans lequel Apollon prédisait l'avenir par la bouche d'un prêtre qualifié de πρόμαντις[2]. Lorsque, dans la seconde guerre médique, un envoyé de Xerxès, nommé Mys et natif d'Europos en Carie, interrogea le Dieu, il lui fut répondu en langue barbare, et comme ses compagnons s'en étonnaient, Mys leur dit que le dieu lui avait parlé carien[3]. Après le sac de Thèbes, par Alexandre, l'oracle cessa de se faire entendre, et au temps de Pausanias, il n'existait plus[4]. Il paraît cependant que plus tard il reprit une nouvelle vie, car il est mentionné dans une inscription supposée contemporaine de Caracalla[5]. — Apollon avait un autre oracle dans la ville béotienne de Tégyre qui, d'après une tradition locale, prétendait à l'honneur de lui avoir donné naissance. On rapporte que, durant la seconde guerre médique, le prophète de Tégyre avait promis la victoire aux Grecs. Cet oracle avait cessé de fonctionner au IIe siècle de notre ère[6]. — Il y avait eu aussi à Eutrésis, entre Thespies et Platée, un oracle jouissant autrefois d'un grand crédit, mais dont le souvenir s'effaça plus tard[7]. Il en fut de même pour celui d'Hysiæ, où une source sacrée jetait ceux qui buvaient de son eau dans l'ivresse prophétique[8]. — On prédisait également l'avenir à Thèbes, dans le sanctuaire d'Apollon Isménios. Le

1. Pausanias, l. X, c. 35, § 2 et 3.
2. Sur la richesse de la Béotie en oracles, qui a valu à cette contrée l'épithète poétique de πολύφωνος, voy. Plutarque, *de defectu Oraculorum* c. 5.
3. Hérodote, l. VIII, c. 135. Brunn (*Sitzungsber. der Bayerschen Akad. der Wissensch.*, 1871, p. 528) suppose avec vraisemblance un lien entre l'oracle du Ptoon et celui auquel étaient préposés les Branchides, en pays carien.
4. Pausanias, l. IX, c. 23, § 6.
5. *Corpus Inscript. græc.*, n° 1625, v. 41 ; cf. Bœckh, *Pindari fragm.*, p. 595.
6. Plutarque, *Pélopidas*, c. 16 ; *de defectu Oracul.*, c. 5.
7. Étienne de Byzance, s. v.
8. Pausanias, l. IX, c. 2, § 1.

Dieu y avait institué lui-même comme *mantis* son fils Ténéros, qu'il avait eu de la nymphe Mélia[1]. La divination portait sur les signes fournis par les sacrifices[2], avec ce caractère particulier que le prophète, surexcité vraisemblablement par des moyens dont nous ne saurions préciser la nature, ne se contentait pas d'annoncer d'une manière générale l'issue heureuse ou funeste d'une entreprise, comme le faisaient les Hiéroscopes, mais entrait dans des révélations circonstanciées, qui étaient mises en vers, de même que les oracles de la Pythie[3].— On a vu plus haut que dans la même ville, sur l'autel d'Apollon Spodios, la divination se pratiquait d'après les voix du destin (φῆμαι ou κληδόνες)[4]. — Dans Argos, le temple d'Apollon *sur la hauteur* (δειραδιώτης), ainsi appelé de sa situation au pied de la citadelle, était aussi pourvu d'un oracle, dont la devineresse faisait vœu de virginité. Chaque mois on sacrifiait un agneau, et dès qu'elle avait goûté du sang de la victime, elle était possédée du Dieu. Pour le reste il est probable que les choses se passaient comme à Delphes, d'où était originaire l'oracle d'Apollon Diradiotès. Cet oracle était encore en activité au temps de Pausanias[5]. Plutarque cite, dans Argos, une prophétesse d'Apollon Lycéen[6], dont il n'est question nulle part ailleurs, ce qui peut faire supposer qu'il a confondu et que les deux sanctuaires n'en font qu'un. — D'après le témoignage de Strabon, il y avait aussi un oracle d'Apollon dans l'île d'Eubée[7], mais le fait de son existence est tout ce que nous en savons; nous ignorons même sous quel surnom le Dieu était adoré[8].

1. Pausanias, l. IX, c. 10, § 5; cf. Pindare cité par Strabon, l. IX, p. 413; de là vient que Tzetzès, dans ses Notes sur Lycophron (v. 1211), nomme cet oracle l'oracle de Ténéros.

2. Hérodote, l. VIII, c. 134 : ἱεροῖσι χρηστηριάζεσθαι. Peut-être le vers 1005 de l'*Antigone* de Sophocle a-t-il trait à cet usage.

3. Cela résulte d'un passage de Plutarque (*Lysandre*, c. 29) et d'un autre de Diodore (l. XVII, c. 10).

4. Voy. ci-dessus, p. 359.

5. Pausanias, l. II, c. 24, § 1.

6. Plutarque, *Pyrrhus*, c. 31.

7. Strabon, l. X, p. 445.

8. Étienne de Byzance, s. v. Κορώπη ; cf. le Schol. de Nicander (*Theriaca*, v. 614).

Apollon comptait de nombreux oracles en Asie-Mineure. Outre le célèbre et antique sanctuaire auquel étaient préposés les Branchides, il en existait un à Claros, près de Colophon, dont les Grecs attribuaient la fondation à Manto, fille de Tirésias[1]. Strabon en parle comme n'existant plus de son temps; mais il est cité plus tard comme fonctionnnant encore, et il paraît avoir duré jusqu'au milieu du IV^e^ siècle[2]. La divination s'exerçait par le ministère d'un prêtre choisi dans la région environnante, surtout parmi les familles milésiennes, et toujours dans le même γένος[3]. Il lui suffisait de connaître le nombre et les noms des consultants; il descendait dans une grotte, buvait de l'eau d'une source qui s'en échappait, et donnait ses réponses en vers, bien que souvent, à ce qu'on assure, il fût complètement illettré[4]. Les propriétés excitantes de cette eau semblent avoir eu une influence pernicieuse, car les prêtres ne vivaient pas longtemps[5]. — On trouve dans Strabon la trace de deux oracles d'Apollon situés en Troade, l'un à Adrastée, entre Priapos et Parion, le second à Zélée, mais l'un et l'autre avaient cessé d'être, du vivant de cet historien[6]. Il est probable que dans la même contrée, il existait un oracle, placé sous l'invocation d'Apollon Thymbréen[7], et, dans le voisinage d'une autre Thymbra, sur le Méandre, se trouvait un lieu appelé ἱερὰ κώμη, célèbre par un temple et un oracle consacrés à Apollon, dont le prophète s'exprimait en vers[8]. L'existence d'un oracle à Grinion, près de Smyrne, est aussi attestée formellement[9]. — A

1. Pausanias, l. VII, c. 3, § 1; schol. d'Apollonius de Rhodes, l. I, v. 308.
2. Strabon, l. XIV, p. 642; cf. Wolff, *de noviss. Oracul. ætate*, p. 11 et 12.
3. Le poète de Colophon, Nicander, était prêtre de l'Apollon de Claros, ἐκ προγόνων τὴν ἱερωσύνην δεξάμενος, ainsi que s'exprime le scholiaste, au début des *Theriaca*; voy. p. 67 de l'édition de Nicander donnée par Schneider, qui combat avec raison les doutes élevés à ce sujet.
4. Tacite, *Annales*, l. II, c. 54.
5. Pline, *Hist. natur.*, l. II, c. 103, p. 111, ed. Gronovius.
6. Strabon, l. XIII, p. 588.
7. Klausen, *Æneas und die Penaten*, p. 185 et suiv.
8. Tite-Live, l. XXXVIII, c. 13, § 1.
9. Strabon, l. XIII, c. 3, § 5, p. 622; Étienne de Bysance, s. v.

Séleucia, en Cilicie, Apollon Sarpédonien[1] avait un oracle, et sa sœur Artémis, honorée aussi sous le surnom de Sarpédonienne, prédisait l'avenir par la bouche de devins inspirés[2]. Enfin la ville cilicienne de Mallos possédait vraisemblablement un oracle, interprète d'Apollon[3]. — En Lycie, près de Cyanée, un oracle d'Apollon Thyrxeus rendait ses réponses à l'aide d'une source, sur laquelle on tenait les yeux fixés. Les objets que l'on y voyait représentés étaient chargés de résoudre les doutes [4]; mais était-ce le prêtre qui, à la suite de certaines opérations mystérieuses, regardait la source, ou le consultant lui-même? on ne le dit pas. Plus connu est l'oracle de Patara[5]: La prêtresse ou la prophétesse (ἡ πρόμαντις τοῦ θεοῦ) s'enfermait la nuit dans le temple, où le Dieu la visitait et lui dictait ses réponses[6]. L'oracle de Patara existait encore au temps du grammairien Servius, c'est-à-dire au commencement du v[e] siècle; la prophétesse n'était pas toujours sur les lieux, ce qui tenait peut-être à la croyance que le Dieu ne visitait son temple que passagèrement, durant les mois d'hiver; en son absence l'oracle chômait[7]. On pensait en effet qu'Apollon passait de préférence l'été dans l'île où il avait reçu le jour. Il ne pouvait manquer d'y avoir un oracle à Délos, mais les historiens n'en font mention que très rarement, et il faut bien en conclure qu'il le cédait à beaucoup d'autres en importance et en crédit [8].

1. Zosime, *Hist. nova*, l. I, c. 57.
2. Strabon, l. XIV, c. 5, § 19, p. 676.
3. Strabon, l. XIV, c. 5, § 16, p. 675.
4. Pausanias, l. VII, c. 21, § 13. Sur la ville de Cyanée, que certains critiques tels que Clausen (*Encyclop. der Wissensch. und Künste*, t. III, 4 p. 320), et C. F. Hermann (*Gottesd. Alterthümer*, § 40, 23) ont confondue avec les îles Cyanées, situées à l'entrée du Pont-Euxin, voy. Pline, *Hist. natur.*, l. V, c. 27, p. 270; cf. *Corpus Inscr. græc.*, t. III, n° 4288, et Letronne, dans le *Journal des savants*, 1825, p. 333. Welcker (*Gœtterlehre*, t. II, p. 339) croit pouvoir expliquer l'épithète de Thyrxeus comme désignant les formes élancées de la jeunesse.
5. D'après Schœnborn (*ueber das Wesen des Apollon*, p. 25), Patara doit signifier le pays des interprètes. Voy. aussi Preller, *Griech Mythologie*, t. I, p. 160 et suiv.
6. Hérodote, l. I, c. 182.
7. Servius, *ad Æneid.*, l. IV, v. 143.
8. Lucien, *bis Accusatus*, c. 1; Servius, *ibid.*, v. 144; Lucain, l. VI

Parmi les oracles qui prédisaient l'avenir par les signes, le plus considérable est celui de Zeus, à Dodone, en Épire. Homère est le premier qui en rende témoignage : « Zeus, s'écrie Achille, toi qui veilles sur cette Dodone lointaine, empire des hivers, où veillent à l'entour tes Hypophètes, les Selles, qui ne purifient jamais leurs pieds et couchent sur la terre...[1] » Mais où était située cette Dodone? C'est une question qui, déjà douteuse dans l'antiquité, l'est encore pour les modernes[2]. Quelques critiques la plaçaient en Thessalie, aux environs de la patrie d'Achille, et voulaient qu'elle fût la métropole de celle qui fleurit plus tard en Épire. Le Catalogue des vaisseaux mentionne en effet une Dodone thessalienne, mais comme d'ailleurs aucun document ne constate en Thessalie l'existence d'une localité ainsi nommée, et comme le Catalogue, interpolé et remanié par les rhapsodes sous des influences diverses, jouit d'une autorité médiocre[3], il n'y a pas lieu de rejeter de prime abord l'hypothèse d'après laquelle Achille aurait eu en vue la Dodone d'Épire. C'est évidemment de celle-ci qu'il est question dans l'Odyssée, à l'endroit où le poète raconte qu'Ulysse s'est rendu à Dodone pour demander au Chêne touffu l'avis de Zeus sur son retour à Ithaque[4]. Il est très douteux que l'épithète χαμαιεῦναι, *qui couchent sur le sol*, appliquée par Homère aux Selles, doive donner, comme on l'a supposé, l'idée d'une divination tellurienne[5].

v. 425 ; Virgile, *Enéide*, l. III, v. 90 ; Théodoret, *Hist. eccles.*, l. III, c. 21. Voy. aussi Wolff, de *noviss. Oracul. ætate*, p. 17 et 18.

1. *Iliade*, l. XVI, v. 233.

2. Strabon, l. VII, p. 329 ; Étienne de Bysance, s. v, Δοδώνη ; voy. aussi Heyne, *Excursus ad Iliad.*, t. VII, p. 283 et suiv.; Usteri, dans les *Vorlesungen ueber Ilias*, de Wolf, 2e part. p. 157 ; Ritter, *Vorhalle griech. Völkergesch.*, p. 384; Kruse, *Hellas*, t. I, p. 405 et 407 ; Clausen, *Quæst. Herod.*, p. 20; Heuzey, *le Mont Olympe*, p. 60; H. D. Müller, *Mythol. der griech. Stämme*, p. 195 et 198 ; Gerlach, *Dodona*, Basel, 1859, p. 9 et 17 ; G. F. Unger, *ueber die Annahme einer thessal. Dodona*, dans le *Philologus*, t. XX, 4; Schenkl., *ueber die Zeusrelig*, Gräz, 1866 ; Th. Bergk, dans le *Philologus*, t. XXXII, 1, p. 126 ; on pourrait multiplier encore ces indications.

3. Voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. I, p. 28.

4. *Odyssée*, l. XIV, v. 327, et XIX, v. 296.

5. Eustathe *ad Iliad.*, l. XVI, v. 233 : χαμαὶ δοραῖς ἐγκοιμώμενοι δι' ὀνείρων τοῖς χρομένοις χρηματίζουσιν.

Il faudrait voir alors dans le Zeus dont ils sont les ὑποφῆται une divinité chthonienne, non le dieu du ciel qui plane dans l'Éther [1]. Tous les témoignages dignes de foi se bornent à parler de la divination à l'aide du Chêne sacré, dont les bruissements interprétés par les prophètes étaient l'expression de la volonté divine. Beaucoup ont pensé que les colombes qui nichaient dans l'arbre ou qui volaient autour, étaient pour quelque chose dans ces manifestations, mais c'est là une hypothèse qui ne peut supporter l'examen. Elle repose uniquement sur la double entente à laquelle se prête le mot πέλειαι ou πελειάδες, par lequel on désignait les colombes à cause de leur couleur [2], car πελειός signifie gris. C'est pourquoi les vieillards, hommes et femmes, s'appelaient dans plusieurs contrées πελειοί et πελειαί [3], ou, en modifiant l'accent, πέλειοι, pourquoi aussi ce nom fut attribué aux prêtresses de Dodone, en raison de leur âge. Cette homonymie entre les femmes et les colombes fit naître chez des esprits trop ingénieux l'idée que les prêtresses étaient ainsi désignées en souvenir des colombes qui, dans une antiquité reculée, auraient fait à Dodone fonction d'oiseaux prophétiques [4]. Ce qui est acquis au moins, c'est que, durant les temps historiques, il n'est plus question de colombes prédisant l'avenir [5]. Une autre hypothèse,

1. C'est aussi l'opinion de Welcker (*Gœtterlehre*, t. I, p. 201), mais il ajoute qu'en Épire on distinguait le Zeus céleste du Zeus chthonien, quand on les confondait encore en Thessalie.

2. Aristote, *Histor. Animal*, l. V, c. 13.

3. Hésychius, s. v.

4. Hérodote (l. II, c. 57) donne une explication un peu différente : suivant lui, ces prêtresses étaient originaires d'Égypte et auraient reçu le nom de Colombes, parce qu'on avait cru trouver de la ressemblance entre leur langage étranger et le roucoulement de ces oiseaux; il n'a pas entendu dire que les colombes fussent des oiseaux fatidiques. Stein, dans son Commentaire sur Hérodote, est d'avis que ce nom, appliqué aux prêtresses, n'a eu, à l'origine, qu'un sens symbolique, comme ailleurs celui de μέλισσαι, et que la légende s'est formée plus tard.

5. Il est clair que le vers 172 des *Trachiniennes* de Sophocle n'a rien à voir ici. Le poète rappelle l'oracle tel qu'il a dû être dans une haute antiquité, d'après la croyance dominante ; il en est de même d'un passage de Pausanias (l. VII, c. 21, § 2), quoique le mot πέλειαι y désigne réellement des colombes, ainsi que le déclare Welcker (*ibid.*, t. I, p. 358), car l'événement dont parle Pausanias est aussi du domaine de la mythologie, μυθο-

d'après laquelle les femmes qui, du vivant d'Hérodote. étaient au nombre de trois[1], auraient succédé aux hommes, seuls investis à l'origine des fonctions de prophètes[2], est aussi pour moi fort douteuse. Elle n'a d'autre fondement que le passage d'Homère où il est question des Selles; mais quand même il serait prouvé qu'il y eût eu jadis à Dodone des hypophètes mâles, il n'en résulterait nullement que les femmes eussent été exclues de ce sacerdoce. Elles pouvaient, aussi bien que les prophètes de Delphes, transmettre aux intéressés les oracles rendus par la prêtresse. Plus tard, lorsque la présence des femmes ne peut plus être contestée, il n'est pas douteux qu'il n'y eût encore auprès d'elles des hommes faisant l'office de devins, et nous savons par Éphore[3] que, d'après une ancienne coutume, lorsque des Béotiens interrogeaient l'oracle, des hommes devaient seuls leur répondre, règle qui, selon l'usage en pareil cas, fut justifiée plus tard par une légende. Pour comprendre les signes que le dieu donnait par le murmure du Chêne sacré, il était besoin d'un don spécial, d'un esprit ouvert aux révélations divines. Cela résulte clairement de ce fait que les Péléiades de Dodone sont assimilées aux Sibylles et à la Pythie delphique[4]. Ainsi, l'oracle de Dodone prédisait bien l'avenir par les signes, comme cela est dit formellement[5], mais il se distinguait des autres oracles de même nature, en ce que ces signes ne pouvaient être interprétés qu'en vertu d'une inspiration divine. Pour amener cet état, certaines préparations sans doute étaient nécessaires; toutefois ici les renseignements nous manquent.

λογούμενον. Enfin, si Philostrate (*Imagines*, l. III, c. 33) parle d'une colombe, et si les médailles représentent cet oiseau perché sur un chêne, personne ne peut voir là un témoignage applicable aux temps historiques. Voy. H. F. Perthes, *die Peleiaden zu Dodona*, Moers, 1869, p. 33.

1. Hérodote, l. II, c. 55; Strabon donne le même nombre.
2. Strabon, l. VII, c. 7, § 12, p. 329.
3. Strabon, l. IX, c. 2, § 4, p. 402; cf. Proclus, dans la Bibliothèque de Photius, p. 989, ed. Hoeschel.
4. Platon, *Phèdre*, p. 244 A; Pausanias, l. X, c. 12, § 10.
5. On lit dans Strabon (*fragm. Vatic.*, l. VII, c. 1): οὐ διὰ λόγων, ἀλλὰ διά τινων συμβόλων.

Nous ne savons seulement qu'il existait une source miraculeuse, appelée la source de Zeus, qui, malgré sa basse température et tout en éteignant les torches que l'on y plongeait, avait la propriété de les rallumer, si on les en approchait éteintes[1]; peut-être avait-elle une vertu enivrante, et la prêtresse en buvait-elle avant de rendre ses oracles. Un ancien grammairien signale aussi au pied du Chêne une source dont la Péléiade interprétait les murmures[2]. Les deux sources pouvaient bien n'en faire qu'une; nulle part ailleurs il n'est dit que les prédictions de la prêtresse se soient réglées sur le bruit de l'eau.

Outre la prédiction par le Chêne sacré, l'existence à Dodone d'une sorte de cléromancie nous est révélée par un témoignage très digne de foi, bien qu'il soit unique[3]. La manière de procéder paraît avoir été celle-ci : les consultants apportaient dans un endroit déterminé, sans doute sur un autel, un vase renfermant les sorts. On faisait des prières et on offrait des sacrifices, après quoi les sorts étaient tirés ; on ne sait s'ils l'étaient par un prêtre ou par les intéressés eux-mêmes ; il paraît qu'en tout cas le sens en était fixé par la prêtresse. Il est souvent fait allusion, chez les anciens, au bassin d'airain de Dodone. Ce bassin était un ex-voto offert au dieu par les Corcyréens. Au-dessus, était la statue d'un jeune garçon tenant à la main un fouet formé de trois chaînes, auxquelles étaient suspendus des dés (ἀστράγαλοι). Ces dés, agités par le vent, frappaient le bassin et en faisaient sortir des sons[4]. Il paraît bien en effet que le son fut utilisé, du moins à une époque relativement récente, pour la prédiction de l'avenir[5],

1. Pline, *Hist. natur.*, l. II, c. 103, p. 109; Pomponius Méla, l. II, c. 3, p. 49, ed. Gronovius; Solin, *Polyhistor*, c. 9.

2. Servius, *ad Æneid.*, l. III, v. 466.

3. Cicéron, *de Divinat.*, l. I, c. 34. L'événement mentionné dans ce passage avait précédé de très peu la bataille de Leuctres.

4. Strabon, *Excerpta Palat.*, l. VII, p. 329 (p. 274, ed. Didot). On peut voir, dans l'édition de Polémon par Preller, p. 57 et suiv., quelques détails un peu différents, qu'il est inutile de rapporter ici.

5. C'est là peut-être ce qui a fait appeler les Selles, dans l'*Hymne à Délos* de Callimaque (v. 286), θεράποντες ἀσιγήτοιο λέβητος.

mais les expressions d'*airain* ou de *bassin* de Dodone ne sont employées chez les écrivains plus anciens que dans un sens proverbial, pour désigner les bavards qui ne pouvaient se résigner à se taire.

Bien que l'oracle de Dodone ne pût, pour la considération, rivaliser avec celui de Delphes, il n'était pas seulement consulté par les habitants des environs ou par de simples particuliers ; on y venait de loin, et les États y envoyaient des députations. Nous le savons pertinemment pour Athènes et pour Sparte [1]; Crésus le fit aussi interroger. Au temps de Strabon, il était, comme tous les autres oracles, frappé de discrédit ; cependant Pausanias constate encore son existence, et il paraît n'avoir disparu qu'au milieu du IVe siècle [2].

Il a été question plus haut de l'oracle de Bura, qui, au nom d'Héraklès, dévoilait l'avenir à l'aide de coups de dés, et nous avons fait remarquer rapidement que ce mode de divination fut aussi en usage à Delphes [3]. Il est certain cependant qu'il n'y fut jamais exercé sous l'autorité d'Apollon ; de semblables pratiques étaient étrangères au dieu Pythien. D'après l'hymne homérique, Apollon avait cédé ce procédé à Hermès [4]; mais comme les hommes y avaient souvent recours et s'y fiaient autant et plus qu'aux réponses de la Pythie, il demanda à Zeus que tout caractère de véracité fût enlevé à la divination par les sorts, θριαί [5]. Si donc les prêtres de Delphes eurent recours aux θριαί, si même, ainsi qu'on le rapporte [6], le vase qui les contenait fut placé sur le trépied de la Pythie, cela ne put se faire que pour céder aux instances des consultants, lorsque

1. Cicéron, *de Divinat.*, l. I, c. 34 ; Plutarque, *Apophthegm. lacon.*, *Agesilas*, n° 10 ; Diodore, l. XV, c. 72 ; Xénophon, *de Vectigalibus*, § 6 ; Pausanias, l. VIII, c. 11 ; Démosthène, *c. Midias*, p. 531, *de Corona*, p. 310, et *de falsa Legat.*, p. 437 ; Hypéride, *p. Euxénippus*, p. 11, ed. Schneidewin ; Dinarque, *c. Démosthène*, § 78 ; Plutarque, *Phocion*, c. 28.

2. Voy. Wolff, *de noviss. Oracul. ætate*, p. 13.

3. Voy. plus haut, p. 360.

4. *Hymne à Hermès*, v. 552 et suiv.

5. Zénobius, *Proverbia*, cent. V, n° 75 ; Etienne de Bysance, s. v. Θρία. Voy. aussi le passage d'Euripide (*Iphigénie à Tauris*, v. 1259 et suiv., éd. Didot) cité déjà plus haut, p. 378.

6. Suidas, s. v. Πυθώ.

la Pythie était muette, et contrairement à la volonté du Dieu. On a bien prétendu que la Pythie, même au milieu de ses emportements prophétiques, ne dédaignait pas de recourir aux θρῖαι ; nous nous permettrons d'en douter. La vérité est qu'en tous pays les cléromanciens exerçaient de préférence leur industrie dans le voisinage et sous les vestibules des temples, afin de se donner aux yeux de la foule l'apparence d'une consécration divine.

Dans certains sanctuaires, une autre espèce de divination par les signes, la Hiéroscopie, n'était pas seulement pratiquée sous la forme ordinaire, c'est-à-dire que l'on ne se bornait pas à se renseigner, d'après les signes fournis par les sacrifices, sur l'issue heureuse ou funeste d'une entreprise, mais que l'on sollicitait aussi des révélations sur des événements auxquels on ne prenait pas directement part. Il en était ainsi à Olympie où, sur l'autel mantique de Zeus, suivant une expression de Pindare[1], les Iamides, famille indigène attachée depuis longtemps au service du Dieu, avaient la réputation de découvrir dans les signes plus de choses qu'il n'était donné aux autres d'en voir. Pindare les appelle des devins ayant mission de démêler dans les signes des sacrifices les pensées secrètes de Zeus qui lance la foudre[2]. D'autres témoignages nous apprennent qu'ils ne tenaient pas compte seulement des indices fournis par les entrailles des victimes ; ils examinaient aussi les peaux découpées en lanières et les débris consumés sur l'autel[3]. Il était naturel que les Iamides fussent surtout interrogés par les étrangers qu'attirait à Olympie la célébration des jeux, en particulier par les rivaux et par leurs parents, désireux de savoir à l'avance s'ils pouvaient compter sur la victoire[4]; mais l'oracle d'Olympie était aussi consulté par les États, entre lesquels Sparte est spécialement désignée, par exemple lorsque les Éphores avaient constaté un signe révélant que leurs rois

1. Pindare, *Olymp*. VI, v. 6.
2. Pindare, *Olymp*. VIII, v. 3.
3. Schol. de Pindare, *Olymp*. VI, v. 111 et 119.
4. Pausanias, l. VI, c. 8, § 2; Philostrate, *Heroica*, l. II, c. 6; *Anthologie palat.*, l. XI, n° 163.

étaient en butte à la colère céleste, et les avaient, pour ce motif, suspendus de leurs fonctions jusqu'à plus ample informé [1]. Le roi Agésipolis s'adressa également aux devins d'Olympie, afin de savoir s'il pouvait en conscience refuser l'armistice que les Argiens réclamaient pour célébrer une fête [2]. — L'examen des victimes était aussi pratiqué à Delphes sous la garantie du sanctuaire [3]; nous avons vu même que certains témoignages attribuaient à Delphos l'invention de la Hiéroscopie. Ce Delphos était un fils de Poseidon, du dieu qui, avant Apollon, avait été le maître de l'oracle, en commun avec Gæa, et avait plus tard conservé en ce lieu son autel et son culte. Les interprètes chargés à Delphes d'observer les signes des sacrifices et qui exerçaient ce que l'on appelait spécialement l'Empyromancie, portaient le nom de πυρκόοι [4], et leur éponyme Pyrkon est désigné comme un serviteur de Poseidon [5]. Les prêtres pratiquaient aussi la Hiéroscopie et l'Empyromancie à Thèbes, sur l'autel d'Apollon Isménien [6].

Parmi les oracles appliqués à l'interprétation des songes, il convient de mentionner d'abord ceux d'Asklépios, dans les sanctuaires duquel les malades obtenaient, par l'incubation (ἐγκοίμησις), la révélation des remèdes qui devaient leur rendre la santé. Plusieurs contrées en possédaient de tels [7] : le plus célèbre était celui d'Épidaure, en Argolide, dont le péribolos, agrandi tout exprès, était rempli de constructions pour le service des malades, et où des colonnes et des tables

1. On attendait l'arrivée de l'oracle demandé à Delphes ou à Olympie, dit Plutarque, *Agis*, c. 11.

2. Xénophon, *Hellenica*, l. IV, c. 7, § 2. Il y a lieu de remarquer dans ce passage l'expression ἐπεσήμηνεν αὐτῷ et de la rapprocher de celle qu'employa plus tard l'oracle de Delphes, lorsque Agésipolis lui posa la même question : ὁ δ' ἀπεκρίνατο.

3. Voy., dans les *Iahrbücher für Philologie*, t. LXXV, p. 681 et 682, ce que dit à ce sujet Wieseler, avec qui je ne puis toutefois m'accorder en ce qui concerne le passage d'Euripide, *Ion*, v. 416.

4. Hésychius, s. v.

5. Pausanias, l. X, c. 5, § 6.

6. Hérodote, l. VIII, c. 134; Philochorus, cité par le Scholiaste de Sophocle, *Œdipe-Roi*, v. 21.

7. G. Krüger en donne l'énumération, dans ses *Theologumena Pausaniæ*, Lipsiæ, 1860, p. 46.

portant leurs noms, avec indication des maux dont ils avaient souffert et des traitements qui les avaient guéris, attestaient la puissance bienfaisante du Dieu[1]. Des temples semblables existaient à Trikka, en Thessalie, et dans l'île de Cos, patrie d'Hippocrate, qui dut puiser dans ces documents une grande partie de ses notions médicales. Comme preuve de l'antique célébrité à laquelle était parvenu l'établissement de Trikka, on peut citer cette circonstance que, dans l'*Iliade*, deux Asclépiades, Polidarius et Machaon, sont signalés comme les souverains de cette ville[2]. C'est sur le même modèle que fut plus tard organisé le temple d'Asclépios à Gérénia, en Messénie[3]. Il existait aussi en Messénie une autre Trikka, qui disputait à celle de Thessalie l'honneur d'être le séjour d'Asclépios[4]. La Messénie et la Laconie étaient particulièrement riches en sanctuaires de ce dieu, mais il y en avait aussi à Pellène en Achaïe, à Corinthe, à Phliunte, à Argos, à Titana près de Sicyone[5], et dans Athènes, où Aristophane nous le montre redonnant la vue à Plutus[6]. Le plus renommé, après le temple d'Épidaure, était celui de Pergame, dans l'Asie-Mineure, qui n'en était qu'une colonie ou une succursale, mais qui fut magnifiquement enrichi et agrandi sous la domination des Attalides[7]. En raison de leur destination, tous les sanctuaires d'Asclépios étaient situés dans des lieux que rendait propre à cet usage la salubrité de l'air et des eaux[8]. Les prêtres étaient versés dans la médecine. Ils fixaient aux malades un régime, leur ordonnaient des bains, des frictions, des pur-

1. Strabon, l. VIII, p. 374; Pausanias, l. II, c 27, § 3.
2. *Iliade*, l. II, v. 729.
3. Strabon, l. VIII, p. 360.
4. Pausanias, l. IV, c. 3, § 2.
5. Pausanias, l. III, c. 23, § 6 et 10, c. 24, § 2 et 5; l. IV, c. 30, § 1, c. 34, § 6, et c. 36, § 7; l. II, c. 10, § 2, c. 11, § 5, c. 13, § 5, et c. 23, § 4.
6. D'après le scholiaste (v. 621), outre le temple d'Asclépios situé en dedans des murs, il y en avait un autre dans le Pirée ou dans le dème d'Acharnæ, mais il paraît même que dans la ville celui que cite Pausanias (l. I, c. 21, § 7) n'était pas le seul; voy. Lenormant, *Recherches archéol. à Eleusis*, p. 261.
7. Voy. Wegener, *de Aula Attalica*, Hafniæ, 1836, p. 278.
8. Plutarque, *Quæst. rom.*, n° 94.

gations, les mettaient à la diète[1], et à la suite de sacrifices et de prières, les faisaient coucher dans le temple, jusqu'à ce qu'un songe leur apportât les révélations divines[2], car il était bien rare que les malades ne rêvassent pas, après les opérations préparatoires par lesquelles ils avaient passé. Au réveil, on racontait les songes aux prêtres chargés de les interpréter et de régler d'après ces indications le traitement ultérieur[3]. Sans doute, les prescriptions dépendaient moins des songes que des symptômes observés par les prêtres versés dans l'art de guérir; ces visions pouvaient cependant avoir une influence bienfaisante, grâce à la confiance qu'elles inspiraient et qui suffit souvent pour amener la guérison. Ce n'était pas seulement dans les temples d'Asclépios que l'on faisait servir les songes au traitement des malades; d'autres dieux témoignèrent de la même façon leur bienveillance pour les hommes. Chez les Amphicléens de la Phocide, Dionysos faisait aussi servir les songes à la guérison des populations voisines[4], et en Lydie, entre Tralles et Nysa, il existait un sanctuaire de Pluton, où ce n'était pas le malade, mais les prêtres qui devaient dormir et rêver[5]. L'oracle d'Amphiaraüs, le héros mythique d'Argos, issu du fameux devin Mélampus, ne se bornait pas à des ordonnances médicales et fournissait des consultations sur divers sujets. Amphiaraüs avait suivi les sept chefs devant Thèbes et avait été englouti sous terre, après la défaite des siens. On lui rendait des honneurs héroïques dans plusieurs localités, mais son sanctuaire le plus renommé était celui d'Oropos, sur les confins de l'Attique et de la Béotie, ce qui amena des conflits entre les deux peuples; généralement il fut rattaché à l'Attique. Il était situé à douze

1. Philostrate, *Vie d'Apollonius*, l. I, c. 8-10; Aristide, *Orat.*, I, p. 570.
2. Pline, *Hist. natur.*, l. XXVIII, c. 2.
3. Welcker, dans ses *Kleine Schriften*, t. III, p. 151, nie avec raison que le magnétisme ait été employé comme agent médical.
4. Pausanias, l. X. c. 33, § 10. Comme divinité médicale, Dionysos est appelé aussi ἰατρός. Un oracle de la Pythie, cité par Athénée (l. I, c. 41, p. 23), recommande aux Athéniens de l'honorer sous ce nom. On lui attribuait aussi l'épithète de ὑγιάτης. Cf. *ibid.*, l. II. p. 36.
5. Strabon, l. XIV, p. 649 et 650 (t. II, p. 377 des *Orat. attici* de Didot).

stades de la ville, sur l'emplacement même où Amphiaraüs avait disparu[1]; près de là était une source qui portait son nom. Avant d'interroger l'oracle, on était tenu de se soumettre à des purifications et d'offrir des sacrifices, non seulement à Amphiaraüs, mais à plusieurs divinités réunies dans différents compartiments de son autel : à Héraklès, Zeus, Apollon Pæon, à des héros et des héroïnes qui ne sont pas même désignés par leurs noms, à Hestia, Hermès, Amphilochus, fils d'Amphiaraüs, Aphrodite, aux divinités médicales Panacée, Jaso, Hygie. Athêna Pæonia participait aux mêmes honneurs, ainsi que les Nymphes, Pan et les divinités fluviales Achéloüs et Céphisus. Les consultants, devaient, en outre, s'abstenir trois jours de vin, avant d'être admis à l'incubation, et sacrifier en particulier à Amphiaraüs un sanglier, sur la peau duquel ils se couchaient dans le temple, en attendant les révélations des songes[2]. Ceux qui étaient venus chercher la santé, puisque l'oracle n'était pas seulement visité par des malades, étaient tenus, une fois guéris, de jeter une pièce d'or et une pièce d'argent dans la source, où aucun autre objet ne devait être déposé et dont on ne pouvait employer l'eau ni pour les purifications ni même pour se laver les mains. On vient de voir que des questions étrangères à la santé pouvaient être soumises à l'oracle ; cela ressort d'une circonstance qui confirme en outre le crédit dont il jouissait, à savoir qu'il fut un de ceux à qui Crésus envoya des ambassadeurs. Mardonius le fit également interroger[3], et un discours d'Hypéride, récemment découvert, nous apprend qu'au sujet d'un terrain dépendant du temple, et dont la propriété était contestée, le peuple athénien donna mission à Euxénippus d'aller dormir dans le sanctuaire d'Amphiaraüs et d'y attendre ce qu'en décideraient les songes[4]. Les Thébains, en

1. Pausanias, l. I, c. 34, § 2; on peut voir des indications différentes dans Eckermann, *Mélampos*, p. 64, et surtout dans Preller (*Berichte der Sæchs. Akad. der Wissensch.*, 1852, p. 166 et suiv.
2. Philostrate, *Vita Apollonii*, l. II, c. 37.
3. Hérodote, l. VIII, c. 134.
4. Hypéride, *p. Euxénippus*, p. 8 et suiv., ed. Schneidewin.

souvenir de la haine dont ils avaient poursuivi Amphiaraüs, n'étaient pas admis à l'incubation, non plus que les barbares et les esclaves. On ignore si ce procédé de divination était aussi en usage dans ses autres temples, mais on sait que l'incubation était pratiquée en Laconie, dans le sanctuaire d'une déesse connue sous le nom de Pasiphaé, dont la filiation a donné matière à des divergences; quelques-uns, en effet, la considéraient comme la fille d'Atlas, d'autres lui donnaient pour père Amyklas, d'autres encore l'identifiaient avec la Troyenne Cassandre; mais, pour le plus grand nombre, elle n'était autre qu'Ino, fille de Cadmus[1]. Le temple de Pasiphaé était situé à Thalamæ, sur la côte occidentale de la Laconie, et fréquemment les Éphores de Sparte s'y rendaient pour s'éclairer sur l'avenir, en dormant[2]. L'oracle de la Nuit, à Mégare, sur lequel nous ne possédons pas plus de renseignements, prédisait sans doute aussi l'avenir par les songes, de même que celui de Gæa, dans Olympie[3]. La Nuit est, d'après Hésiode, la mère du Sommeil et des Rêves, et la déesse Brizo, qui avait, à Délos, un oracle consulté en particulier sur les chances de la navigation et de la pêche, n'est autre que la Nuit sous une forme différente[4]. Sans doute, il y avait en Grèce beaucoup d'autres oracles semblables, dont les noms ne nous sont pas parvenus[5]; mais il en existait aussi

1. Pausanias (l. III, c. 26, § 1) désigne le temple et l'oracle de Thalamæ comme étant consacrés à Ino, et mentionne les statues de Pasiphaé et d'Hélios dans la partie découverte du temple. Plutarque (*Agis*, c. 9) ne nomme pas Ino, mais il énumère toutes les autres combinaisons; voy. Schœmann, dans son Commentaire sur les Vies d'*Agis* et de *Cléomène*, p. 125, et Hoeck, *Kreta*, t. II, p. 61 et 62.

2. Plutarque, *Cléomène*, c. 7.

3. Pausanias, l. I, c. 40, § 6, et l. V, c. 14, § 10.

4. Athénée, l. VIII, p. 335.

5. Nous savons, par Philostrate (*Heroica*, p. 670 et 678), qu'il existait à Elaios, sur la pointe méridionale de la Chersonèse de Thrace, un temple appartenant au héros Protésilaüs, et comme Protésilaüs est rapproché, dans Pausanias (l. I, c. 34, § 2), d'Amphiaraüs et de Trophonius, il n'est pas invraisemblable que son oracle ait prédit aussi l'avenir par les songes. A Trézène, d'après Pausanias (l. II, c. 31, § 5), on sacrifiait sur un même autel au Sommeil et aux Muses; il est permis de croire que les songes jouaient aussi un rôle dans ce culte. A Hyattos, en Béotie, Héraclès avait

hors de la Grèce, qui étaient célèbres, même chez les Grecs. Tel était l'oracle de Mallos, en Cilicie, qui, suivant leurs poètes, avait été fondé par Mopsus, petit-fils de Tirésias, et par Amphilocus, fils d'Amphiaraüs[1]. Calchas avait aussi un sanctuaire en Apulie, sur une colline appelée Drion. Les consultants lui immolaient un bélier noir et s'étendaient, pour dormir, sur la peau de la victime. Dans la même contrée, sur les bords de la rivière Althænos, dont les eaux étaient réputées pour les maladies des bestiaux, était situé un autre héroon, où l'Asclépiade Podalirius prononçait des oracles[2]. — Les Telmissiens, dont il a été question plus haut, étaient célèbres comme devins en général et comme interprètes des songes, mais nulle part il n'y a trace d'oracles rendus dans leur voisinage.

L'oracle de Trophonius, près de Lébadée, en Béotie, avait un caractère tout particulier. Le temple était situé dans un bois sacré, près d'un Téménos enfermant un autre sanctuaire consacré au bon génie (Ἀγαθοδαίμων) et à la bonne fortune (Ἀγαθὴ τύχη). Au temple de Trophonius se rattachaient des bâtiments où les clients devaient passer un certain nombre de jours à se baigner dans la rivière d'Hercyna, qui coulait en ce lieu, et à pratiquer différentes purifications. Leur nourriture, pendant ce temps, consistait en viandes provenant des sacrifices que l'on devait offrir, non seulement à Trophonius et à ses fils, mais à Apollon, à Kronos, à Zeus, à Héra Hénioché et à Déméter Europé, mère-nourrice de Trophonius. A chacun de ces sacrifices assistait un devin, qui consultait les entrailles de la victime, pour voir si Trophonius était disposé à recevoir le visiteur. Le sacrifice accompli dans la nuit qui précédait la consultation était seul décisif; s'il donnait des signes défavorables, les autres étaient non avenus. La victime était un bélier, que l'on immolait dans une fosse,

un temple où l'on soignait les malades, probablement par l'incubation; voy. Pausanias, l. IX, c. 24, § 3; cf. Keil, dans les *Iahrb. für Philol.*, t. IV, suppl., p. 621.

1. Strabon, l. XIV, p. 675; Conon., *Narrat.*, c. 6.

2. Strabon, l. VI, p. 284; Schol. de Lycophron, v. 1050.

en invoquant Agamède, frère de Trophonius. Agamède et Trophonius sont évidemment les personnifications de l'esprit chthonien, le dernier représentant, ainsi que son nom l'indique manifestement, la fécondité nourricière du sol, l'autre la puissance souveraine et par cela même divinatrice de la Terre [1]. Lorsque les signes s'étaient montrés propices, le consultant était mené à la rivière Hercyna, où il était baigné et frotté d'huile par deux garçons âgés environ de treize ans, nés de père et mère jouissant des droits de cité à Lébadée, et qui, dans l'exercice de ces fonctions, étaient appelés Hermès. Après le bain, on était conduit à deux autres fontaines, coulant l'une près de l'autre : à la première, appelée la fontaine de l'Oubli (λήθη), afin d'oublier tout ce dont on avait eu l'esprit occupé jusque-là, à la seconde, appelée la fontaine du Souvenir (μνημοσύνη), pour retenir ce que l'on devait voir bientôt après dans le sanctuaire. On était admis ensuite à contempler une statue d'une haute antiquité, œuvre présumée de Dédale, que les prêtres laissaient voir uniquement aux pèlerins résolus à descendre dans l'antre de Trophonius. Devant cette statue, le consultant faisait sa prière, puis, revêtu d'une tunique de lin et ceint par-dessus de bandelettes, chaussé d'une manière particulière au pays, il était conduit au siège de l'oracle, situé sur une hauteur dominant le bois sacré. La plate-forme était entourée d'un mur circulaire en pierres blanches et avait la dimension d'une petite aire à battre le blé [2]. La hauteur du parapet n'atteignait pas

1. Trophonius est quelquefois appelé Zeus, quelquefois Hermès (Strabon, l. IX, p. 414; Cicéron, *de Natura Deorum*, l. III, c. 21) ; ces deux appellations sont également justes ou également erronées. Pour les nombreuses légendes qui présentent Agamède et Trophonius comme les fils du roi Erginus d'Orchomène, et les constructeurs du temple de Delphes, voy. l'*Orchomenus* d'O. Muller.

2. C'est là, il est vrai, une mesure très vague : « Aream modicam esse oportet pro magnitudine segetis », dit Varron, *de Re rustica*, l. I, c. 51. Pausanias a eu l'idée de prendre une aire pour terme de comparaison, parce que la plate-forme devait avoir, dans son ensemble, beaucoup de ressemblance avec une aire. Ces emplacements, en effet, étaient d'ordinaire élevés et entourés de murs; « robustis cancellis munitæ », dit Palladius, l. I, c. 36, § 1. La suite de la description dans Pausanias a été mal comprise

tout à fait deux coudées, ou un mètre. Sur ce mur étaient fixés des piquets de cuivre, reliés entre eux par des traverses de même métal. C'est dans cette grille qu'étaient ménagées les portes. Au dedans de l'enceinte se trouvait une ouverture pratiquée de main d'homme (χάσμα γῆς), et ayant l'aspect d'un four à cuire le pain, dont le diamètre était environ de quatre coudées (πήχεις) et la profondeur de huit. On descendait dans cette ouverture à l'aide d'une échelle étroite et légère; au bas, sur l'un des côtés, entre le sol et la maçonnerie, on rencontrait une autre ouverture, large environ de deux spithames, ou d'un demi-mètre, et haute d'une spithame seulement. On se couchait alors à terre, en tenant à la main des gâteaux pétris avec du miel, et l'on avait à peine avancé les pieds dans le trou que tout le corps était entraîné par une force comparable à celle d'un tourbillon. C'est seulement à l'intérieur de cet adyton souterrain que l'avenir était dévoilé, et non pas à tous de la même manière. Les uns voyaient de leurs yeux ce qui devait leur arriver, les autres entendaient une voix. Les gâteaux de miel servaient à apaiser les animaux de toute espèce, les serpents et les monstres à figure de démon qui entouraient et menaçaient les visiteurs. Enfin, on se retirait par le même chemin, toujours les pieds devant. Au retour, les prêtres s'emparaient de nouveau des fidèles, les faisaient asseoir sur le siège de Mnémosyne, près de l'adyton, leur faisaient répéter ce qu'ils avaient vu et entendu, et les remettaient, épouvantés, presque sans connaissance, aux mains de ceux qui les avaient accompagnés, pour être reportés dans l'édifice consacré à Agathodémon et à Tyché. Tel est le récit de Pausanias [1], qui ne fait que raconter ce dont lui-même avait été témoin, car il avait visité l'oracle et était descendu dans l'antre. D'autres descriptions diffèrent sur quelques points

par Gœttling (*Gesamm. Abhandl.*, t. I, p. 162) et par Wieseler (*ueber das Orakel des Trophonius*, Gœtting., p. 9, 14 et 16). Ulrichs s'en est mieux rendu compte, dans ses *Reisen und Forschungen in Griechenl.*, t. I, p. 170.

1. Pausanias, l. IX, c. 39; la caverne de Saint-Patrice, à Dungall, en Irlande, décrite par Meiners (*Geschichte aller Religionen*, t. II, p. 404) forme un pendant intéressant à l'antre de Trophonius.

de la sienne, mais en confirment les parties essentielles[1]. Il est facile de reconnaître dans ces épreuves préparatoires des manœuvres combinées par les prêtres pour mettre les patients hors d'état de s'expliquer les apparitions qui devaient les frapper de stupeur, dans le sanctuaire souterrain. De quelle nature étaient ces phénomènes, par quels moyens étaient-ils mis en jeu? Naturellement, nous ne pouvons le dire[2]. Des critiques modernes ont pensé que les consultants étaient plongés dans une sorte de somnambulisme, mais aucun témoignage ancien ne semble confirmer cette hypothèse. Toutes les précautions étaient prises pour que l'adyton ne fût accessible qu'aux croyants et à ceux dont on n'avait pas à craindre qu'ils y regardassent de trop près. Si un témoin importun se présentait, il était facilement écarté par des signes défavorables, et en admettant qu'il forçât les barrières, il y avait toujours moyen de s'en débarrasser. C'est ce qui advint à un soldat de Démétrius dont, quelque temps après, on retrouva le cadavre à une certaine distance. La preuve que l'oracle de Trophonius était en crédit au temps de la seconde guerre médique, c'est que Mardonius l'envoya consulter[3]. Les Thébains y recoururent aussi avant la bataille de Leuctres, et reçurent, à ce qu'il paraît, de Trophonius une réponse en vers[4]; on ne dit pas si elle fut verbale ou écrite. Suivant l'opinion judicieuse de Diodore, cette consultation fut une ruse d'Épaminondas, pour rassurer ses soldats[5]. Il est inadmissible qu'Épaminondas ou

1. C'était par exemple une opinion très répandue qu'en descendant chez Trophonius, on perdait, sa vie durant, la faculté de rire; de là le proverbe conservé par Zénobius (Cent. III, n° 61) : εἰς Τροφωνίου μεμάντευται ἐπὶ τῶν ἀγελάστων καὶ συνωφρυωμένων. Pausanias contredit cette assertion, au § 13 du passage cité plus haut. Le biographe d'Apollonius, Philostrate, raconte (l. VIII, c. 19) que ce thaumaturge, après sept jours passés dans l'antre, avait reparu à la lumière du jour près d'Aulis, rapportant un livre de doctrines pythagoriciennes.

2. Ce récit que Plutarque met dans la bouche de Timarque (*de genio Socratis*, c. 22) serait fort intéressant, si l'on pouvait distinguer ce qu'il y a de vrai et ce qui a été imaginé, sur le modèle peut-être du récit prêté à Er par Platon (*de Republica*, l. X, p. 614 B).

3. Hérodote, l. VIII, c. 134.

4. Pausanias, l. IV, c. 32, § 5.

5. Diodore, l. XV, c. 53.

plus généralement un personnage quelconque, imbu des idées qui s'étaient déjà fait jour de son temps, ait pu ajouter foi à l'oracle, mais la foule était superstitieuse, et Trophonius était toujours en crédit auprès d'elle. Au temps de Plutarque, tous les autres oracles de la Béotie, qui en possédait tant autrefois, étaient devenus muets. Seul Trophonius était encore consulté, et il en fut ainsi jusqu'à Tertullien[1]. Peut-être même la ville de Lébadée dut-elle à l'oracle, dont elle était proche, de compter plus tard parmi les localités les plus importantes de la Béotie et d'étendre son nom, d'abord à la contrée puis finalement à toute la Grèce centrale (Livadia).

La troisième classe d'oracles comprenait ceux qui exerçaient la divination par les morts, en d'autres termes, qui évoquaient les ombres, pour en obtenir la connaissance de l'avenir (νεκρομαντεῖα, ψυχομαντεῖα ou ψυχοπομπεῖα). Nous avons déjà vu, dans l'Odyssée, trace de ces opérations magiques[2]. Ulysse, à l'entrée de l'empire des morts, appelle, au milieu des sacrifices et des libations, l'âme de Tirésias, pour apprendre de lui les secrets du destin. Nous savons, en outre, que Tirésias avait eu déjà autrefois un oracle en Béotie, probablement dans le voisinage d'Haliarte, près de la fontaine Tilphusa, où il était mort, disait-on, et où l'on montrait encore son tombeau à Pausanias[3]. L'oracle alors avait perdu la parole, ce que Plutarque attribue à la disparition des vapeurs miraculeuses qui s'exhalaient autrefois du sol[4], d'où il résulterait que ceux qui le consultaient étaient dupes d'hallucinations que les physiologistes expliquaient par des émanations souterraines, et les croyants par les suggestions de Tirésias. Il est vraisemblable que cet état pathologique

1. Plutarque, *de defectu Oraculorum*, c. 5; Tertullien, *de Anima*, c. 46; voy. aussi Wolff, *de noviss. Oracul. ætate*, p. 17.

2. Voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. I, p. 75. Du reste Ulysse était lui-même honoré chez les Eurytanes, en Étolie, comme un héros rendant des oracles. L'existence en ce lieu d'un μανθεῖον 'Οδυσσέως avait pour garants Aristote et Nicander, au rapport de Tzetzès, dans ses scholies sur Lycophron, v. 799.

3. Pausanias, l. VII, c. 3, § 1, et l. IX, c. 18, § 4.

4. Plutarque, *de defectu Oracul.*, c. 44.

était produit par des fantômes entrevus en songe, et que l'incubation jouait un rôle dans ces sorcelleries. L'oracle de Trophonius n'aurait donc pas différé essentiellement de tous ceux qui prédisaient l'avenir par les songes, en particulier des oracles de son petit-fils Mopsus, à Mallos, et d'Amphiaraüs, à Oropos. Il est tout naturel qu'Homère, en le supposant même au courant des pratiques de Tirésias, n'ait pas fait passer Ulysse par l'incubation et les visions du rêve, puisque ces opérations ne pouvaient s'accomplir que dans le sanctuaire et sur le tombeau du devin. Or, Ulysse n'avait pas cette ressource; il ne pouvait que se rendre à l'entrée du royaume des morts où il devait rencontrer et interroger l'âme de Tirésias. Il est hors de doute que l'incubation fut un procédé habituel aux oracles qui exerçaient la divination par les morts[1]. Cela ne veut pas dire, néanmoins, que tous sans exception y eussent recours; il y avait des cas où, même à l'état de veille, une âme, je ne dis pas celle de tel ou tel prophète mythologique, mais une âme quelconque, pouvait être mise en demeure de répondre aux questions qu'on lui posait[2]. C'est ainsi que les choses se passaient à Cume, dans la basse Italie, sur les bords du lac Averne. Ce lac, d'après la description de Strabon, était enfermé entre des rivages escarpés et couverts de forêts, dont l'aspect était propre à jeter dans les esprits une terreur religieuse. On parlait de vapeurs pestilentielles qui s'élevaient des eaux et frappaient de mort les oiseaux qui volaient au-dessus; c'est ce qui avait donné l'idée de placer près de là l'entrée des enfers. On ne s'embarquait pas sur le lac Averne sans avoir préalablement tenté d'apaiser les divinités souterraines par des sacrifices que dirigeaient des prêtres préposés à l'oracle. Les prières, les libations et les sacrifices accomplis, on évoquait l'âme que l'on voulait voir face à face. Elle apparaissait sous une forme vague et vaporeuse, mais avait cependant l'usage de la parole, et pouvait répondre aux questions qui lui étaient posées. Du temps de Strabon, l'oracle de Cume avait disparu; Éphore toutefois signale encore son

1. Plutarque, *Consol. ad Apollonium*, c. 48.
2. C'est là ce que l'on appelle, à proprement parler, ψυχοπομπεῖα.

existence[1]. Cet oracle avait été institué probablement sur le modèle du Psychomanteion de Thesprotie, situé près de Kichyros, l'ancienne Éphyra. On rendait à Hadès, dans cette contrée, un culte tel qu'il n'en avait pas d'autre dans toute la Grèce[2]. C'est là que se trouvaient le lac Aornos ou Achérousios (ἀχερουσία λίμνη) et deux fleuves nommés, comme ceux des enfers, l'Achéron et le Cocyte[3]. L'oracle de Cume nous est surtout connu par le passage où Hérodote raconte que Périandre y envoya des ambassadeurs pour évoquer l'ombre de Mélissa, laquelle apparut en effet et rendit réponse aux messagers[4]. — Un troisième oracle exploitait aussi les morts à Héraclée, sur le Pont, dans le pays des Bithyniens. Le général spartiate, Pausanias, s'y rendit un jour, pour apaiser le ressentiment d'une jeune Bysantine tuée par lui, et se délivrer des terreurs que lui causait son fantôme. Elle lui dit qu'il verrait la fin de ses maux, dès qu'il serait rentré à Lacédémone, prédiction qui se réalisa, en ce sens qu'à peine de retour il fut mis à mort dans cette ville, en punition des intelligences qu'il avait nouées avec les Perses[5]. Il avait consulté auparavant des psychagogues, à Phigalie, en Arcadie[6], d'où l'on peut inférer qu'il existait dans cette ville un Psychopompéion, bien qu'il n'en soit pas fait mention. Nous savons, d'une manière certaine, qu'il y en avait un en Laconie, sur le cap Ténare, près d'une grotte qui était supposée aussi donner accès dans les enfers[7]. D'autres portes s'ouvraient encore dans le monde souterrain, près d'Hermioné et de Trézène, dans le Péloponèse, et près de Coronée, en Béotie, où rien n'indique l'existence d'oracles

1. Strabon, l. V, c. 4, p. 244; Diodore, l. IV, c. 22; cf. Maxime de Tyr, dissert. XIV, c. 2.

2. On lit dans le scholiaste de l'*Iliade*, l. IX, v. 158 : ἐν οὐδεμιᾷ πόλει Ἅιδου βωμός ἐστι. Il faut cependant excepter Elis, d'après Pausanias (l. VI, c. 25, § 3), qui explique cette exception par des raisons mythologiques. Strabon (l. VIII, p. 344) mentionne aussi un τέμενος d'Hadès, dans la Pylos de Nestor.

3. Pausanias, l. IX, c. 30, § 6, et l. I, c. 17, § 5.

4. Hérodote, l. V, c. 92.

5. Plutarque, *Cimon*, c. 6, et *de sera Numinis vindicta*, c. 10.

6. Pausanias, l. III, c. 17, § 9.

7. Plutarque, *de sera Num. vind.*, c. 17; Pausanias, l. III, c. 25, § 5.

faisant parler les morts[1]. Mais çà et là on rencontrait des charlatans, dont la profession était d'évoquer les ombres pour leur compte, sans relever d'aucun sanctuaire reconnu, et qui se vantaient de les faire comparaître partout où l'on acceptait leurs services, non pas seulement dans tel ou tel lieu consacré. Après que Pausanias fut mort de faim dans le temple d'Athèna Chalkiækos, son fantôme errait dans les environs et frappait d'épouvante tous ceux qui s'approchaient de ces lieux, si bien que les Spartiates appelèrent d'Italie ou, ce qui est plus vraisemblable, de Thessalie, des exorcistes pour les en délivrer[2]. La Thessalie était la contrée de la Grèce où la sorcellerie était le plus florissante. Cette fantasmagorie grossière n'avait rien de commun avec la religion. Elle ne pouvait être considérée et ne l'était, en effet, par les esprits éclairés, que comme une aberration et une dépravation du sens religieux. Nous n'en devons pas moins lui consacrer quelques pages.

1. Xénophon, *Anabasis*, l. VI, c. 2, § 2; Schol. d'Apollonius de Rhodes, l. I, v. 353; Pausanias, l. II, c. 35, § 10. et c. 31, § 2; l. IX, c. 34, § 5.
2. Schol. d'Euripide, *Alceste*, v. 1138; voy. aussi Meineke, *Fragm. comica*, t. IV, p. 705.

---

## CHAPITRE DOUZIÈME

### CONJURATIONS ET SORTILÈGES

Il était dans l'essence du paganisme que des dieux en si grand nombre, faits à l'image des hommes et partout en contact avec eux, fussent disposés à user de leur puissance pour intervenir dans le cours naturel des événements, et à témoigner aux mortels, suivant l'occasion, leur bienveillance ou leur ressentiment. Aussi les fidèles croyants invoquaient-ils l'assistance surnaturelle de la divinité, lorsqu'ils reconnaissaient l'insuffisance de leurs propres forces et des moyens dont ils disposaient. Tant qu'ils attendaient patiemment la réalisation de leurs prières, et s'en rapportaient aux dieux du soin de juger s'ils étaient dignes de l'appui qu'ils réclamaient; il n'y avait rien de contraire aux principes de la piété païenne (εὐσέβεια). Mais s'ils se figuraient qu'il y avait des moyens d'amener la divinité, en dehors des mérites qu'ils avaient pu se créer, à satisfaire leurs désirs, sans qu'elle s'inquiétât de savoir si l'objet de leur demande était bon ou mauvais, juste ou injuste, là commençait la superstition, qui n'était pas moins condamnable aux yeux des païens qu'à ceux des chrétiens ou des juifs. A vrai dire, le paganisme rendait la confusion d'autant plus facile qu'il n'imposait pas à ses dieux les conditions de sagesse, de justice et de sainteté qui semblent leurs attributs nécessaires. La pente fut surtout glissante depuis que fut admise l'existence de démons intermédiaires, sans doute fort inférieurs aux dieux en dignité, doués néanmoins d'une puissance surhumaine, dont ils pouvaient se servir, à leur gré, pour le mal et pour le bien. La croyance

que l'homme avait la faculté de mettre en mouvement, suivant sa fantaisie, les forces divines et démoniaques, ou même de se les assujettir d'autorité, est le point de départ de la sorcellerie, μαγεία. Ce nom, qui paraît trahir une origine orientale, se trouve pour la première fois dans Sophocle[1], et selon toute apparence, n'était pas en usage longtemps avant lui, bien que la chose même, au moins dans ses pratiques élémentaires, ne fût pas inconnue des Grecs. La sorcellerie était aussi appelée μαγγανεία, mot dont la dérivation ne saurait être fixée d'une manière certaine, mais qui semble appartenir à la même famille que μηχανή et μηχανᾶσθαι[2]. Un troisième nom γοητεία, de γοᾶσθαι, fait allusion aux formules d'incantation qui, dans la bouche du sorcier (γόης), ressemblaient à des gémissements[3]. Le mal avait déjà fait des progrès dans Athènes, au temps de Platon, si l'on en juge par les divers passages où il prend à partie les imposteurs qui prétendent par leurs sorcelleries, contraindre les dieux à se faire leurs serviteurs (ὑπηρετεῖν)[4]. Déjà, avant ce philosophe, Empédocle se faisait fort de guérir les maladies et de prolonger l'existence à l'aide de sortilèges, même d'évoquer les âmes et de déchaîner les ouragans[5]; mais l'homme qui contribua le plus à répandre chez les Grecs les pratiques de la magie fut un Perse nommé Osthanès, qui accompagnait Xerxès, lors de la seconde guerre médique, et écrivit, dit-on, sur cette science[6]. Démocrite, qui peu après y fut initié par un Égyptien, Apollobéchès, de Koptos, passe

1. *Œdipe-Roi*, v. 388.
2. C'est l'avis de Buttmann (*Museum für die Alterthumsw.*, t. II, 1, p. 47), mais je dois dire que ce n'est pas celui de Pott (*Etymolog. Forschungen*, t. I, p. 172 de la 1re édit.), ni de Pictet (*Kühn's Zeitung*, t. V, p. 41), qui tous deux remontent au mot sanscrit *mañj*, purificare.
3. On lit dans Æschyle (*les Perses*, v. 670) : ψυχαγωγοῖς ὀρθιάζοντες γόοις. Voy. aussi Eustathe, *ad Iliad.*, l. VI, v. 373 et l. XVIII, v. 352.
4. Platon, *la République*, l. II, p. 364 D; *les Lois*, l. X, p. 909 et l. XI, p. 933.
5. Diogène Laerte, l. VIII, c. 59 et 60; voy. aussi Sturz dans son édition d'Empédocle, p. 35 et suiv.
6. Pline, *Hist. natur.*, l. XXVIII, c. 19 et l. XXX, c. 2. On trouvera des détails sur ce personnage dans la Bibliothèque grecque de Fabricius, t. I, c. 14, § 1, ed. Harless, et dans Schmieder, *Gesch. der Alchemie*, p. 37.

pour avoir mis à profit des livres attribués à Dardanus, qu'il aurait découverts dans le tombeau de ce personnage mythologique, et en avoir fait lui-même, d'où l'on doit conclure qu'il existait en effet des compositions de ce genre, œuvres de faussaires mises par eux sur le compte de Démocrite[1]. On voit que les Grecs eux-mêmes considéraient la magie comme un produit exotique. Les sorciers, en effet, s'adressaient de préférence aux dieux étrangers[2] ou aux esprits intermédiaires qui pullulaient, sans qu'on pût les distinguer par leurs noms, les uns bons, les autres mauvais, ainsi qu'Empédocle, à ce qu'on rapporte, en fit le premier la remarque[3]. Parmi les divinités nationales, il en est une cependant, Hécate, qui devint avec le temps la déesse des sortilèges et obtint, en raison du rang qu'elle occupait chez les morts, une puissance magique qui n'entrait pas dans les attributs des dieux de l'Olympe. Elle apparaît pour la première fois dans la *Théogonie* d'Hésiode, mais elle n'y tient pas encore la place qui lui sera dévolue plus tard. Elle est la fille de Persès et d'Astéria, deux divinités de l'ancienne race titanique, dans lesquelles paraissent avoir été personnifiées les forces qui déterminent le cours des astres et le mouvement de translation du ciel. Hécate elle-même représente la force divine, à l'aide de laquelle les habitants du ciel agissent de loin (ἕκαθεν), sans rapprochement matériel. C'est pourquoi il est dit qu'elle participe au gouvernement des dieux dans le ciel, sur la terre et dans la mer; pourquoi aussi on a soin, en priant, de ne pas l'oublier. Plus tard, sa physionomie est tout autre: tantôt elle se confond avec Perséphone, souveraine du royaume souterrain, ou lui est associée; tantôt elle devient la déesse de la lune et se confond avec Artémis, adorée en cette qualité. Par-

1. Pline, *Hist. natur., ibid.;* mais voy. aussi Aulu-Gelle (*Noctes atticæ*, l. X, c. 12), qui s'étonne avec raison que Pline ait pu se laisser tromper par ces impostures.

2. C'est pour cela que les conjurations étaient conçues d'ordinaire en termes barbares et inintelligibles; voy. Plutarque, *de Superstit*, c. 3. Ovide a dit (*Metam.*, l. XIV, v. 366): « Ignotos que deos ignoto carmine adorat. »

3. Plutarque, *de defectu Oracul.*, c. 17; Apulée, *de Magia*, c. 43.

fois enfin, elle s'identifie avec des divinités étrangères offrant des ressemblances soit avec elle-même, soit avec Artémis[1].

Les traces de sorcellerie que l'on trouve dans Homère se réduisent à peu de chose, et les pratiques de ce genre auxquelles se livrent ses héros, ont un caractère très innocent. Ils se contentent d'arrêter le sang et de guérir les blessures à l'aide d'incantations (ἐπαοιδαί). C'est le mode de traitement qu'Asclépios lui-même applique aux blessures et en général aux affections douloureuses[2]; sans doute, il reposait sur la croyance que les dieux bienfaisants communiquent à certains mots et à certaines formules une puissance mystérieuse dont les hommes pouvaient se servir, quand ils avaient essayé inutilement d'autres remèdes. Les vertus curatives des plantes et d'autres médicaments, aussi bien que les propriétés pernicieuses de certaines substances, faisaient l'effet de mystères dont la connaissance ne pouvait s'expliquer que par une révélation divine. Remèdes et poisons portent le même nom de φάρμακα, et les médecins qui s'y connaissent, Polidarius et Machaon, sont des rejetons divins, fils d'Asclépios. Hélène a reçu en don de l'égyptienne Polydamna le Népenthès qui calme les douleurs. Les Égyptiens possèdent les secrets des φάρμακα, parce qu'ils tirent leur origine du dieu-médecin Pæon[3]. Circé, qui par ses enchantements change les hommes en bêtes, est aussi une déesse. L'épisode de Ménélas et de Protée n'est autre chose qu'une allusion détournée aux moyens par lesquels les hommes pouvaient contraindre les dieux de se soumettre à leurs désirs. Il n'y a point là de sortilège, c'est simplement une victoire remportée sur le démon de la mer, qui est un dieu d'ordre inférieur; mais déjà Euripide fait entendre que l'on peut, par des moyens qu'à la vérité il n'indique pas, forcer les dieux à révéler ce qu'ils veulent taire[4], et Platon, comme on l'a vu plus haut, s'élève contre

1. Voy. Schœmann, *de Hecate hesiodea*, dans les *Opusc. acad.*, t. I, p. 215-249, et Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 562 et suiv.
2. Homère, *Odyssée*, l. XIX, v. 457 ; Pindare, *Pythiques*, III, v. 91 (52).
3. Homère, *Odyssée*, l. IV, v. 220-232.
4. Euripide, *Ion*, v. 375 : εἰ τοὺς θεοὺς ἄκοντας ἐκπονήσομεν φράζειν ἃ μὴ θέλουσιν.

les imposteurs qui se vantent d'asservir les dieux ; enfin, dans Callimaque, Apollon s'écrie, en s'adressant à la ville de Thèbes : « Ne me force pas à révéler l'avenir malgré moi[1]. » Les exemples de contrainte abondent chez les écrivains postérieurs, et l'on voit les dieux eux-mêmes apprendre aux hommes les formules à l'aide desquelles peut être exercée cette violence[2]. Les néoplatoniciens érigèrent ce non-sens en système, et distinguèrent la sorcellerie noire et la sorcellerie blanche, la première honorée du nom de Théurgie, la seconde appelée Magie ou Goétie[3]. Les sorciers s'appliquaient surtout à faire comparaître les dieux et les démons, et à leur arracher des prédictions ou une intervention secourable. Porphyre avait écrit un traité sur la sagesse que l'on peut faire sortir des oracles et des révélations divines, περὶ τῆς ἐκ τῶν λογίων φιλοσοφίας. Nous sommes à même de nous représenter les sommations qu'on adressait aux dieux (ἐπαγωγαί), d'après les prétendus hymnes d'Orphée, qui ont certainement servi à des évocations théurgiques[4]. On mentionne aussi, comme faisant partie du bagage des sorciers, des pierres mystérieuses qui se mouvaient en différents sens, s'élevaient dans les airs, et d'où les démons qui les animaient faisaient entendre leur voix. Ces pierres s'appelaient Bætyles, d'un mot sémitique signifiant qu'elles étaient habitées par des dieux[5]. Le poème orphique περὶ λίθων parle d'une pierre animée, ὀστρίτης ou σιδηρίτης, remarquable par sa forme et les signes dont elle est marquée. Pour la faire servir au but qu'on se propose, il faut avoir jeûné trois fois sept jours, et s'être abstenu de tout commerce sexuel, ainsi que de bains pris en commun. On doit la laver dans l'eau pure d'une source, l'emmaillotter comme un nourrisson, allumer des flambeaux dans une partie de la maison nette de

1. Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 89 : μήπω μή μ' ἀέκοντα βιάζεο μαντεύεσθαι.
2. Porphyre, cité par Théodoret, *Therapeutica*, l. X, p. 139 (p. 380, ed. Gaisford) ; Eusèbe, *Præpar. evang.*, l. V, c. 8, § 9 ; c. 10, § 8 ; c. 11, § 1 ; voy. aussi Wolff, *ad Porphyrium*, p. 156.
3. Saint Augustin, *de Civitate Dei*, l. X, c. 9 et 10.
4. Voy. surtout Dilthey, dans le *N. Rhein. Museum*, t. XXVII, p. 375 et suiv.
5. Damascius, dans Photius, p. 1061, ed. Hœschel.

souillure, brûler de l'encens et répéter des prières. Au moment où l'on fait semblant de bercer la pierre, on entend sortir la voix d'un enfant. Il faut prendre garde de le laisser tomber, car il se mettrait en colère. Une fois que l'on s'est servi de ce talisman, on le lave de nouveau, et l'on s'aperçoit que peu à peu la vie l'abandonne[1]. Ce mode bizarre de sortilège fut introduit à une époque relativement récente, lorsque c'en était déjà fait de la Grèce, et fut toujours pratiqué en Asie plus qu'en Europe. Chez les Grecs, la Thessalie fut de bonne heure un foyer de sorcellerie, entretenu surtout par des femmes. Dans les *Nuées* d'Aristophane, le vieux Strepsiade propose d'acheter une enchanteresse thessalienne, pour faire descendre la lune du ciel[2]. Pareil tour de force est souvent attribué aux femmes de cette classe et de ce pays, si bien que le nom de Thessalienne était devenu synonyme de sorcière, de même que celui de Chaldéen s'appliquait à tous les astronomes. Nous savons déjà, par l'exemple d'Empédocle qui se piquait d'habileté en ce genre, que certains hommes avaient le don de disposer des éléments; on cite à Corinthe des ἀνεμοκοῖται qui se chargeaient de calmer les tempêtes[3]. L'Eole d'Homère a reçu de Zeus le pouvoir de les apaiser et de les exciter à son gré. Par l'outre qu'il donne à Ulysse, il faut entendre sans aucun doute un moyen magique de tenir les vents passagèrement enchaînés. A Méthana, en Argolide, on conjurait le vent du sud-ouest, qui soufflait pendant la floraison de la vigne et en desséchait les grappes. Voici comment on s'y prenait: On tuait un coq tout blanc et on le partageait en deux; deux hommes, portant chacun l'une de ces moitiés, couraient en sens contraire autour du plant, jusqu'à ce qu'ils fussent revenus au point de départ, et là ils enterraient les restes du coq[4].

1. Orphée, *de Lapidibus*, v. 355 et suiv.
2. Aristophane, *les Nuées*, v. 748; comp. les notes de Voss sur les églogues de Virgile (VII, v. 69). Cependant ce miracle n'était pas sans danger pour les magiciennes; elles pouvaient devenir aveugles et percluses; voy. Platon, *Gorgias*, p. 513 A et les remarques d'Heindorf.
3. Eustathe, *ad Odysseam*, l. X, v. 22, p. 1645, 41; Hésychius, s. v. et *Lexicon Seguer.*, p. 397.
4. Pausanias, l. II, c. 34, § 2.

En Arcadie, lorsque la sécheresse se prolongeait, le prêtre de Zeus Lycaios se rendait à la fontaine Agné, située sur la montagne, et après avoir accompli, suivant les rites, des sacrifices et des prières, promenait une branche de chêne à la surface de l'eau ; ainsi agitée, l'eau produisait un brouillard épais, puis des nuages qui en attiraient d'autres, et finalement se déversait sur l'Arcadie en pluie bienfaisante[1]. Il y avait à Cléoné, et sans doute ailleurs, des surveillants spéciaux, publiquement institués pour détourner la grêle (χαλαζοφύλακες) ; ils se servaient à cet effet de sang de taupes et de linges imprégnés de menstrues, sans préjudice des sacrifices de toute espèce, qu'offraient les personnes intéressées à se préserver de ce fléau[2].

Que les magiciens pussent opérer des métamorphoses à leur gré ou revêtir eux-mêmes les formes les plus diverses, cela ne faisait pas de doute pour les croyants en sorcellerie. Chez Homère, c'est le privilège des dieux et des déesses. Athèna, par exemple, touche Ulysse de sa baguette, pour le changer en un vieillard inconnu, et lui rend par le même moyen la beauté, la force et la jeunesse. Circé se sert aussi de sa baguette, mais elle a recours en même temps à des breuvages enchantés pour transformer les hommes en bêtes. Lucien et Apulée nous apprennent que les sorcières de Thessalie se servaient pour leurs métamorphoses d'une pommade[3]. Les plantes vénéneuses avaient aussi la propriété de changer les hommes en loups[4]. Les charmes auxquels on recourait le plus souvent et qui offraient les combinaisons les plus variées, étaient ceux qui avaient pour objet d'inspirer l'amour. Aphrodite, dans Homère, possède une ceinture magique, dont il suffit d'entourer sa taille pour rendre la séduction irrésistible[5]. Les simples magiciennes composaient des philtres,

1. Pausanias, l. VIII, c. 38, § 3.
2. Plutarque, *Quæst. Sympos.*, l. VII, c. 2, § 2 ; Sénèque, *Quæst. natur.*, l. IV, 6. Voy. aussi les notes de Kühn sur Pausanias, l. III, c. 34, p. 191. Cf. Welcker, *Kleine Schriften*, t. III, p. 62 et 63.
3. Lucien, *Lucius s. asinus*, c. 12 ; Apulée, *Metamorph.*, l. III, c. 21.
4. Virgile, *Eglogues*, VIII, v. 97 ; Ovide, *Métam.*, l. XV, v. 359.
5. Homère, *Iliade*, l. XIV, v, 214 et suiv.

en invoquant les dieux ou les démons. Cette industrie fut exercée en particulier à Athènes, durant la guerre du Péloponèse, par une femme appelée Ninus, évidemment de race étrangère, qui se donnait comme prêtresse du dieu phrygien Sabazius, et qui, citée en justice, fut condamnée à mort[1]. Il y avait aussi des méthodes plus compliquées, pour lesquelles, outre les sacrifices et les évocations, on se servait d'un oiseau appelé Iynx, dont Pindare fait déjà mention[2]. Cet oiseau ou ses intestins coupés en morceaux étaient étendus sur une roue à quatre jantes, que l'on faisait tourner, en accompagnant ce mouvement de formules magiques, adressées surtout à Hécate. On faisait ensuite fondre dans le feu une figure de cire représentant l'aimé, sans compter beaucoup d'autres cérémonies dans le détail desquelles nous ne saurions entrer[3]. On pensait encore que certaines maladies pouvaient être produites par des sortilèges. Il y avait des personnes dont les yeux possédaient une puissance démoniaque, et qui rendaient malades ceux sur lesquels ils se fixaient, même sans mauvaise intention, ou leur jetaient un sort. Ce danger du mauvais œil menaçait surtout les jeunes enfants et les animaux domestiques; aussi cherchait-on soigneusement à les en préserver[4]. Parmi les maladies dues aux divinités malfaisantes ou aux démons, figuraient en premier rang l'épilepsie, que pour cette raison on appelait la maladie sacrée, et la folie[5]. Ces affections étaient aussi celles que provoquaient le plus souvent les opérations magiques

1. Schol. de Démosthène, *de falsa Legat.*, § 281. Pour la détermination du temps où cet événement arriva, voy. Schœmann, *de Relig. exteris apud Athen.*, p, 5 et 6 (*Opusc. acad.*, t. III, p. 430).

2. Pindare, *Pythiques*, IV, v. 380.

3. Théocrite, *Id.*, II, et Virgile, *Eglog.* VIII, avec les notes des commentateurs ; Tzetzès, *ad Lycophr.*, v. 309.

4. Plutarque, *Quæst. sympos.*, l. V, c. 17 : περὶ τῶν καταβασκαίνειν λεγομένων καὶ βάσκανον ἔχειν ὀφθαλμόν. Héliodore (*Æthiopica*, l. III, c. 7) donne une explication singulière de ce prétendu phénomène. Le sujet a été traité d'une manière complète et très judicieuse par O. Jahn, *ueber den Aberglauben des bœsen Blickes bei den Alten*, dans les *Berichte der Sæchs. Geselsschaft der Wissensch.*, 1855, p. 28 et suiv. Th. Mandt, dans son livre *Rom and Neapel* (t. II, p. 187 et suiv.), dit que cette superstition est encore dominante en plusieurs pays, notamment à Naples.

5. Hippocrate, *de Morbo sacro*, p. 14 et suiv., ed. Diez.

(ἐπαγωγαί) des sorciers ou des sorcières qui prétendaient asservir les dieux à leurs fantaisies[1].

Pour se mettre à l'abri de ces sortilèges ou pour s'en délivrer, si l'on en était déjà victime, il y avait plusieurs moyens. Déjà, dans Homère, Ulysse est protégé contre les breuvages de Circé, par la plante que lui avait remise Hermès, μῶλυ[2]. Quelle était cette plante? Nous l'ignorons[3], mais nous connaissons plusieurs végétaux, arbres, plantes ou racines, auxquels la croyance populaire attribuait la propriété de combattre les effets de la magie. Nous nous bornerons à en citer trois : le laurier, un arbuste épineux nommé le rhamnus, qui était peut-être l'épine vinette, et la scille marine. Partout où se trouvait un laurier, on se croyait suffisamment défendu contre l'épilepsie et contre toutes les atteintes des démons. De là l'usage de planter un de ces arbustes devant les maisons ou du moins d'en placer des rameaux à l'entrée[4]. On portait en outre sur soi des morceaux de bois de laurier, et les gens superstitieux en prenaient, en sortant, des feuilles dans leur bouche[5]. L'épine, à l'entrée des habitations, était également un talisman contre les maladies; mais pour être réellement efficaces, il fallait que les branches de cet arbuste eussent été coupées à la nouvelle lune[6]; on en attachait aux bestiaux et on en couronnait les navires[7]. La scille marine était tantôt fixée aux portes, tantôt enfouie sous le seuil[8]. Les gens de la campagne avaient aussi l'habitude, pour conjurer les sortilèges, de suspendre des têtes ou des pattes de divers

1. Voy. Ruhnkenius, *ad Timæum*, p. 114, et Lobeck, *Aglaophamus*, p. 221 et suiv. Il est question dans l'hymne à Hermès, v. 37 de l'ἐπηλυσίη, qui est à l'ἐπαγωγή comme l'effet à la cause.

2. Homère, *Odyssée*, l. X, v. 292 et 302-305.

3. Voy. des conjectures sur ce sujet dans Tzetzès, *ad Lycoph.*, v. 679; Giérig, dans son édition des *Métamorphoses*, l. XIV, v. 292; Wolff, *ad Porphyrium*, p. 196.

4. Boissonade, *Anecdota græca*, t. I, p. 425; *Geoponica*, l. XI, c. 2.

5. Théophraste, *Charact.*, c. 16, avec les notes de Casaubon.

6. Diogène Laerte, l. IV, c. 7.

7. Schol. *ad Anonym. de Herbis*, dans les *Poetæ bucol. et didact.* publiés par Dübner, p. 169.

8. Pline, *Hist. natur.*, l. XX, c. 9, p. 623, ed. Gronovius. Cf. Meineke, *Fragm. com.*, t. II, p. 151.

animaux aux arbres plantés devant leurs maisons ou dans leurs champs[1]. Des ouvriers, par exemple les potiers et les forgerons, mettaient leur confiance dans des poupées et des images bizarrement figurées, qu'ils exposaient devant leurs boutiques ou qu'ils peignaient sur les murailles[2]; d'autres joignaient à des préservatifs de même genre des inscriptions qui recommandaient le logis à telle ou telle divinité, et en interdisaient l'accès à la malchance. Des têtes de loups, des têtes de méduses, des masques de silènes étaient attachés aux portes; on en dessinait même les images sur son corps[3]. Le phallus exerçait une protection toute particulière. Non seulement on l'utilisait de la même manière que les autres emblèmes, mais on le gardait sur soi comme une amulette[4]. Il y avait aussi des amulettes en forme d'anneaux, empreintes de caractères mystérieux, auxquelles on communiquait la vertu magique par certaines cérémonies[5]. Des signes de même nature et des aphorismes propres à conjurer les maléfices, étaient inscrits sur des tablettes ou sur des morceaux de parchemin, que l'on portait au cou, dans une bourse de cuir[6]. A cette classe de talismans appartiennent les formules éphésiennes (ἐφέσια γράμματα) inventées, disait-on, par les Dactyles du mont Ida ou de Phrygie, ce qui sans doute les a fait appeler aussi τὰ τῶν Ἰδαίων ὀνόματα[7]. La qualification d'ephesia leur venait de ce qu'elles étaient surtout en usage à Éphèse, où nous savons qu'un grand nombre d'ouvrages de magie furent brûlés par les chrétiens nouvellement con-

1. Schol. d'Aristophane, *Plutus*, v. 944.
2. Pollux, l. VII, 108; cf. *Lexicon Seguer.*, p. 30, 5.
3. Voy. O. Jahn, *ueber den Abergl. des bœsen Blickes*, p. 75, et la dissertation du même auteur *ueber die Lauersforter Phaleræ*, Progr., Bonn, 1860, p. 21 et suiv.
4. Voy. O. Jahn, *ueber den bœsen Blick*, p. 73.
5. Schol. d'Aristophane, *Plutus*, v. 885; voy. aussi Meineke, *Fragm. com.*, t. II, p. 454, et t. III, p. 97.
6. Athénée, l. XII, c. 70, p. 548. Sur les diverses espèces d'amulettes (περιάμματα, περίαπτα), voy. surtout Jahn, *ibid.*, p. 41. Le mot arabe *amulet*, *Hamâlet*, de *hamal*, porter, répond exactement au mot grec.
7. Plutarque, *de Profect. in Virtute*, c. 15, p. 85. B, avec les notes de Wyttenbach. Voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1163 et 1330.

vertis[1]. On trouve aussi mentionnés des livres égyptiens contenant des formules d'enchantements et d'exorcismes[2]. Les mots suivants, qui composaient, dit-on, une sentence éphésienne, donnent une idée des termes barbares dans lesquels ces rituels étaient conçus[3] : *Aski kataski lix tetrax damnameneus aision.* Un second exemple est cité comme ayant servi aux Milésiens à conjurer une épidémie, du temps de Branchus : *bedy zaps chthon plectron Sphinx Knaxbi chtyptes phlegmon dropis*[4]. Ces formules, dont plusieurs mots trahissent l'origine étrangère, inspiraient, à vrai dire, moins de confiance dans la Grèce proprement dite que dans les contrées où les Grecs se trouvaient mêlés aux barbares et en rapports fréquents avec eux; il en fut ainsi, surtout durant la période classique. Mais partout régnait la croyance que les purifications et les expiations religieuses, outre qu'elles servaient d'une manière générale à conserver ou à regagner la faveur des dieux, étaient aussi applicables aux maléfices, et pouvaient, soit les prévenir, soit en délivrer ceux qui en étaient déjà victimes; et par là se trouve naturellement amené le chapitre suivant.

1. *Actes des Apôtres*, c. XIX, v. 19.
2. Lucien, *Philopseudès*, c. 31.
3. Hésychius, s. v. ἐφέσια γράμματα.
4. Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. V, c. 49, p. 674, ed. Potter. Alexandre de Tralles (*Therapeut.*, l. XI, p. 657) cite quelques autres exemples du même genre. Entre autres preuves, le texte que Meineke a discuté dans l'*Hermès* (t. IV, p. 56), démontre que des formules semblables étaient intercalées dans les prétendus hymnes d'Orphée, durant les cérémonies magiques. Pour celle qui concernait les amoureux, on peut s'en tenir à la leçon donnée par Reineke Vos, p. 21 de l'édition de Scheller : « Gaudo statzi salphenio casbou gorfous barbas as bulfrio. » Il n'y a pas lieu d'après cela de s'étonner que dans certains pays on croie encore à la vertu curative de pareils grimoires.

# CHAPITRE TREIZIÈME

## PURIFICATIONS ET EXPIATIONS

L'idée religieuse sur laquelle reposent les expiations est facile à comprendre, et nous avons eu déjà l'occasion d'en indiquer le sens. Tout ce qui est impur et souillé inspire de l'éloignement aux dieux ; peuvent seuls s'approcher d'eux les hommes purs et sans tache. Pour leur adresser des prières, pour leur témoigner sa vénération, pour implorer leur appui, la pureté est une condition indispensable. D'abord il ne s'agit que de la pureté corporelle : pour toutes les cérémonies religieuses, on se lavait et on revêtait des habits dont rien n'altérait la netteté. Mais la pensée que la pureté du corps ne suffit pas à elle seule, qu'elle ne peut par elle-même être agréable aux dieux, si sous une enveloppe pure se cache une âme souillée, devait nécessairement faire des progrès, à mesure que se développait la conscience morale, et que l'on se créait une image plus noble de la divinité. Ainsi la pureté extérieure tendit bientôt à devenir le symbole de la pureté intérieure, et fut acceptée à ce titre par les esprits intelligents. Les autres croyaient s'acquitter envers les dieux par des dons et des sacrifices, et considéraient les purifications comme une œuvre méritoire en elle-même, capable de remplacer la pureté intérieure, à la condition d'y apporter un soin scrupuleux. Un pareil principe s'accommode trop bien avec l'immoralité pour ne pas trouver toujours de nombreux adhérents. En même temps que les meilleures consciences, dont les anciennes légendes ne pouvaient plus satisfaire les aspirations religieuses, se réfugiaient avidement dans les enseignements

mystiques qui avaient cours sous le nom d'Orphée, on voit la multitude s'attacher de plus en plus à des pratiques de purification extérieure, comme à un moyen assuré d'être agréable aux dieux et d'obtenir ou de regagner leur appui. La Grèce homérique connaît peu ces compromis ou les ignore tout à fait. Les passages d'Homère où il est parlé de purification s'expliquent par ce sentiment naturel que la malpropreté est une inconvenance vis-à-vis de la divinité dont on veut s'approcher par les prières et les sacrifices. Dans le premier livre de l'*Iliade*, la purification de l'armée n'a pas un sens symbolique et ne tend nullement à laver les souillures morales, pas plus que n'y pensent Ulysse, en brûlant du soufre dans son palais après la mort des poursuivants de Pénélope, ou Achille, lorsqu'il nettoie soigneusement et purifie aussi avec du soufre la coupe dont il doit se servir pour faire une libation à Zeus[1]. Nous avons vu déjà qu'il n'y a pas trace dans Homère de la purification à laquelle les meurtriers furent plus tard inévitablement soumis[2]. Autant que l'on peut affirmer pareille chose, il en est question pour la première fois dans l'*Æthiopis* d'Arctinus, où Achille est relevé par Ulysse, à Délos, des suites du meurtre de Thersite[3]. On aurait tort cependant de tirer de là cette conclusion que l'idée de purification, à la suite d'un meurtre, soit postérieure à Homère. Homère connaît au moins Ixion, que la mythologie représentait habituellement comme le premier homicide purifié de son crime par la grâce de Zeus; et en effet, le nom d'Ixion semble bien être celui d'un suppliant (ἱκέτης)[4]. Un dogme étroitement associé à cette légende ne pouvait donc être étranger à Homère; il faut supposer ou que le poète n'y croyait pas, ou qu'il ne jugea pas devoir attribuer à ses héros de semblables pra-

1. Voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. I, p. 69.
2. Voy. Schœmann, *ibid.*, p. 55.
3. D'après l'analyse qu'en a donnée Proclus dans sa *Chrestomathie*; voy. Bekker, *Scholia in Homeri Iliadem*, et les critiques modernes qui ont traité des poètes cycliques.
4. Æschyle, *Euménides*, v. 419 : σεμνὸς προσίκτωρ ἐν τρόποις Ἰξίονος, et v. 688 : πρωτοκτόνοισι προστροπαῖς Ἰξίονος. Il faut reconnaître pourtant que la signification de ce nom est incertaine, ainsi que l'a remarqué Preller, *Griech. Mythologie*, t. II, p. 12.

tiques. C'est, selon toute probabilité, l'influence de l'oracle delphique qui contribua à les répandre, si même il n'en fut pas la cause première. Apollon avait par son propre exemple appris aux hommes à laver le sang et à purifier le meurtrier. Lorsqu'il eut mis à mort Python, il dut, sur l'ordre de Zeus, accomplir des purifications à Tempé. Suivant une variante, il se rendit dans l'Ægialée, puis en Crète, faute d'avoir pu obtenir ce qu'il cherchait[1]. Ce récit indique que dès les plus anciens temps, les purifications étaient en usage en Crète, aussi bien que dans l'Ægialée, et que de là elles passèrent à Delphes, conjecture d'autant plus vraisemblable que l'on peut reconnaître en beaucoup d'autres circonstances l'influence de la Crète sur Delphes et sur son oracle. Du passage où Platon prescrit que dans sa Cité modèle les purifications soient ordonnées suivant les statuts de Delphes, on peut inférer que chez les Athéniens et sans doute dans la plupart des autres États, elles étaient pratiquées conformément aux rites en usage dans ce grand centre religieux[2]. D'après Hérodote on s'y prenait, en Lydie, exactement comme en Grèce[3]. Il est donc permis de considérer ces cérémonies comme originaires de l'Asie, d'où elles se sont répandues en Crète d'abord, puis à Delphes[4].

Nulle part on ne trouve de plus amples détails sur les puri-

1. Ælien, *Variæ Historiæ*, l. III, c. 1 ; Pausanias, l. II, c. 7, § 7 ; voy. aussi les scholies de Pindare, *Pythiques, Hypothesis*, p. 485, ed. Heyne, 1798. Dans l'Ægialée, c'est à Sicyone, autrement appelée Mekoné, que se rend Apollon. Cette ville paraît avoir eu dans l'ancienne histoire religieuse une certaine importance, dont il est difficile aujourd'hui de se faire une idée précise ; voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. II, p. 272 et suiv.

2. Platon, *Leges*, l. IX, p. 865.

3. Hérodote, l. I, c. 35.

4. Petersen, *das heilige Recht der Griechen*, p. 40, essaie de confirmer une prétendue relation qui aurait existé entre les pratiques de purification usitées à Delphes, d'un côté, l'institution du culte dionysiaque et les Mystères de l'autre, et vante la pénétration de Bœtticher qui a, le premier, conclu ce rapport d'un passage de Plutarque (*de Iside et Osiride*, c. 35), et d'un autre de *Lycophron* (v. 207), auquel il faut joindre les scholies. Je n'ai pas, quant à moi, la pénétration nécessaire pour découvrir tant de choses. Les derniers aperçus de Bœtticher sur les rites de la purification se trouvent dans les *Denkmæler und Forschungen* de Gerhard, 1860, n° 137, p. 61 et suiv.

fications des meurtriers que dans les *Argonautiques* d'Apollonius[1]. Le poète décrit la manière dont Jason et Médée sont purifiés par Circé du meurtre d'Absyrtus, en ayant soin d'ajouter que l'on a observé les formes traditionnelles. La magicienne commence par égorger un cochon de lait et en fait couler le sang sur les mains des coupables. Puis elle procède à une ablution dont le détail est omis, mais que, d'après d'autres exemples, on peut supposer opérée avec une eau bénite dont on augmentait la vertu, en y plongeant un tison enflammé pris sur l'autel du sacrifice, et en ajoutant du sel, peut-être encore d'autres ingrédients. Cela fait, Circé invoque Zeus, comme le refuge des suppliants et le dieu qui préside aux purifications. L'eau qui a servi à laver le sang est emportée par des suivantes, et jetée, on peut du moins le supposer, dans un lieu écarté, hors de la portée des hommes. Enfin Circé fait brûler des gâteaux et d'autres offrandes (μείλικτρα), et accomplit des libations sans vin (νηφάλια), en demandant à Zeus d'apaiser la colère des Vénérables déesses, et de se montrer lui-même bienveillant envers les homicides. Tout cela se passe sans que Circé sache quel meurtre ont commis Jason et Médée ; de même que, dans Hérodote, Crésus ne demande à Adraste son nom et celui de sa victime qu'après l'avoir purifié. Il suffisait donc que le suppliant se présentât comme impur pour obtenir la grâce qu'il sollicitait. Nous constatons aussi, d'après le récit d'Apollonius, que la purification se divisait en deux actes : le premier comprenant la purification elle-même et consistant à répandre sur les mains de la victime le sang de l'animal égorgé et à en laver la trace, pour marquer par là que le crime a disparu ; le second, donnant satisfaction aux dieux par des prières et des offrandes. Zeus, comme dispensateur des purifications, est honoré sous le nom de καθάρσιος ; en tant qu'il se laisse désarmer par le coupable, il est appelé μειλίχιος. Mais ces deux attributions se tiennent de si près qu'il n'y a pas lieu d'être surpris si, dans quelques passages des anciens, le surnom de Meilichios a prévalu et est

1. Apollonius, *Argonautica*, l. IV, v. 702-717.

uniquement employé[1]. Par cela seul qu'il agit comme Catharsios, Zeus a droit aussi à l'épithète de Meilichios. La purification est le préliminaire du pardon, qui ne saurait être accordé qu'à des mains pures[2].

Dans les exemples de purification à la suite de sang versé, que nous fournit la mythologie, il n'est pas tenu compte des différents genres d'homicides[3]. La purification est accordée au meurtrier de dessein prémédité, comme à celui qui a commis un crime involontaire, au lâche qui a fait tomber sa victime dans un piège, comme à celui qui a triomphé de son adversaire dans un combat loyal, pourvu qu'il se réfugie à l'étranger, et que là il invoque la protection puissante des dieux. Le meurtrier ne peut obtenir d'être régénéré dans le pays même où le meurtre a été commis[4], mais une fois qu'il en est dehors, les égards dus aux suppliants ne permettent pas de lui refuser cette grâce; on doit même la lui accorder, ainsi qu'on l'a vu plus haut, sans s'informer qui il est, ni de quoi il s'accuse. Dans les temps historiques, on procède différemment, selon que le meurtre est prémédité ou involontaire, juste ou injuste, excusable ou condamnable. Athènes est, à vrai dire, la seule cité qui nous fournisse des détails précis sur ce sujet, mais il n'y a pas de raisons de douter que les principes adoptés chez elle aient été aussi en vigueur dans d'autres contrées[5]. Il était permis au mari

1. Voy. par exemple Pausanias, l. I, c. 37, § 4, et l. II, c. 20, § 2. Apollonius (l. IV, v. 401) donne à Zeus la qualification d'ἱκέσιος, parce que, dans ce passage, ceux qui demandent à être purifiés se présentent en suppliants.

2. Chez Hérodote (l. VI, c. 91), la purification (ἄγος ἐκθύσασθαι) et la réconciliation avec la divinité (ἵλεων γένεσθαι τὸν θεόν), paraissent n'être qu'une seule et même chose. De même Plutarque (*Thésée*, c. 12) réunit les mots ἁγνίσαντες καὶ μειλίχια θύσαντες.

3. Des exemples semblables ont été recueillis par Lobeck (*Aglaophamus*, p. 968), et d'une manière plus complète encore dans le livre de Lomeier, *de Lustrat.*, p. 214 et suiv.

4. Tzetzès, dans ses Notes sur Lycophron, v. 1034, p. 913.

5. Cela résulte d'un passage d'Isocrate (*Panégyrique*, c. 10), où les choses sont présentées de façon à faire croire qu'Athènes aurait servi de modèle aux autres Etats. Platon, dans ses *Lois*, établit une foule de distinctions subtiles qui pouvaient difficilement trouver place dans les législations en vigueur, et que, pour cette raison, nous ne rapportons pas ici.

ou à l'amant de tuer le séducteur qu'il surprenait auprès de sa femme ou de sa concubine, pourvu que cette dernière fût de condition libre. Le même droit était reconnu au père qui défendait l'honneur de sa fille, au fils si l'on s'en prenait à sa mère, au frère qui frappait le suborneur de sa sœur. L'impunité était également assurée à celui chez qui un voleur s'était introduit nuitamment et avait fait résistance. Enfin on pouvait tuer, sans redouter les suites, quiconque avait été déclaré hors la loi, et dans cette classe étaient compris tous les hommes convaincus ou que l'on pouvait convaincre d'avoir trahi leur pays, d'avoir conspiré contre la constitution ou tenté d'établir la tyrannie [1]. Non seulement le meurtrier, dans ce cas, n'encourait aucun châtiment, il n'avait pas même besoin de purification religieuse, bien que des personnes scrupuleuses aient pu s'imposer cette mortification [2]. — Le meurtre prémédité, quand il n'était pas excusable, était puni de mort; mais alors même les lois athéniennes atténuaient la pénalité, en permettant à l'accusé de s'expatrier avant la sentence, ce qui équivalait à l'aveu du crime; aussi l'exil était-il perpétuel et entraînait-il la confiscation des biens. Le prévenu renvoyé des fins de la plainte, ou bien était déclaré innocent, et alors il ne lui restait plus qu'à offrir un sacrifice en action de grâces aux Euménides [3], ou bien l'acte qui lui était reproché était reconnu n'être qu'un homicide involontaire, et il en était quitte pour disparaître durant un certain temps, au bout duquel il était libre de revenir, sous la condition de composer avec la famille du mort et de se soumettre à une purification religieuse. S'il arrivait, dans des manœuvres militaires ou dans une bataille, de donner, par accident, la mort à un camarade, la purification suffisait, sans qu'il fût nécessaire de quitter le pays. Il en était de même, lorsqu'on avait tué un adversaire dans des jeux publics, sans préméditation.

1. Voy. Meier et Schœmann, *der attische Process.*, p. 308; Mætzner, dans son édition de Lycurgue, p. 288.
2. C'est ce qu'affirme Porphyre, *de abstin. Animal.*, l. I, c. 9, p. 15.
3. Pausanias, l. I, c. 28, § 6.

Le bannissement temporaire s'appelle ἀπενιαυτισμός. L'exilé devait partir par le chemin qui lui était prescrit[1]. Nous ne saurions dire quelle était la durée de l'absence ; il est vraisemblable qu'elle variait suivant les cas, comme le propose Platon dans ses *Lois*[2]. D'après ce philosophe, l'Apéniautismos devait être précédé d'une purification, et sans doute la législation en vigueur en avait décidé ainsi, bien que le fait ne soit attesté par aucun témoignage formel. La purification préliminaire ne valait que pour la contrée assignée comme séjour au condamné ; une seconde cérémonie était nécessaire pour le rendre capable de rentrer dans sa patrie et devait être précédée d'un accord avec les parents de la victime[3]. Il est probable que l'exilé revenait par le même chemin qu'il avait pris au départ. A un endroit fixé, il se rencontrait avec les parents du mort ; l'accommodement était conclu, et enfin s'accomplissait la purification, qui rendait décidément au meurtrier involontaire l'accès de la patrie.

Suivant Platon, les prescriptions qui précèdent reposaient sur cette idée que l'âme du mort est courroucée et ne peut souffrir que le meurtrier se meuve librement dans les lieux que lui-même fréquentait durant sa vie. Elle le poursuit sans trève et exige qu'il disparaisse au moins pendant une année[4]. On peut ajouter que les dieux protecteurs de la contrée partagent ces sentiments, et que leur colère ne porte pas seulement sur l'homicide qui a versé le sang d'un concitoyen ; qu'ils comprennent dans leur réprobation le pays qui ne l'a pas rejeté de

1. Démosthène, *c. Aristocrate*, p. 644 : ἀπελθεῖν τακτὴν ὁδόν.

2. Platon, *Leges*, l. IX, p. 868 et 869. Le scholiaste de l'*Iliade* (l. II, v. 665) dit : Σόλων πέντε ἔτη ὥρισεν ; c'était sûrement un maximum.

3. Cela parait ressortir clairement du passage de Demosthène cité plus haut. Les deux opérations se suivaient toujours dans le même ordre : la purification d'abord, ensuite la réconciliation.

4. Platon, *Leges*, l. IX, p. 865. Nous pouvons aussi mentionner rapidement l'acte barbare désigné par le mot μασχαλίζειν, c'est-à-dire la mutilation commise par le meurtrier, qui coupait à sa victime toutes les extrémités du corps et les lui plaçait sous les aisselles, comme pour se mettre plus sûrement à l'abri de ses atteintes. Cette sauvagerie est attribuée par les tragiques grecs aux meurtriers d'Agamemnon ; voy. Æschyle, *Choéphores*, v. 439 et Sophocle, *Electre*, v. 445. A l'occasion de ce dernier passage, Jahn cite tous les témoignages qu'il a été possible de recueillir.

son sein. La souillure qui s'attache au coupable et qui, par une sorte de contagion, se communique à tous ceux qui l'approchent, est appelée μύσος ou μίασμα. Elle ne peut être effacée dans le pays où le sang crie vengeance, avant que le coupable ait expié sa faute par l'exil. De là, l'Apéniautismos; mais dans le pays même où la peine doit s'accomplir, une purification est nécessaire, afin qu'il puisse communiquer avec les habitants sans danger pour eux. Elle lui est accordée avant son départ, car, à titre de meurtrier involontaire, il a droit à la pitié et ne saurait être privé de tout commerce avec les hommes; il suffit qu'il ne puisse frayer avec les concitoyens de sa victime. La purification à laquelle il est admis n'a d'effet que pour les lieux qu'il doit habiter; la preuve en est que si, une fois en exil, il était poursuivi dans sa patrie pour un autre meurtre, il n'avait pas le droit d'y rentrer pour se défendre, et devait comparaître devant le tribunal institué au Pirée pour les cas de ce genre, sans sortir du bâtiment qui l'avait amené[1]. Lorsque, au contraire, il avait accompli le temps légal, cette expiation avait désarmé les dieux et apaisé l'âme de la victime. Sa patrie lui était rouverte, à la condition que préalablement il se fût mis en règle avec les parents du mort, ayant qualité pour prendre en main la réparation du meurtre; après quoi, purifié de nouveau, il était reconnu digne de rentrer parmi ses concitoyens, auxquels il ne risquait plus de communiquer sa souillure. L'accord avec la famille allait de droit, à la suite de l'Apéniautismos; il pouvait même arriver que le meurtrier involontaire échappât à l'exil, si la victime lui avait pardonné avant de mourir[2], ou si la famille se déclarait satisfaite. Elle agissait en effet aux lieu et place du mort, et lorsqu'elle ne réclamait pas l'application de la peine, lui-même était censé se désister, ou l'on supposait que s'il gardait son ressentiment, il devait s'en prendre à ses parents plus qu'au meurtrier lui-même. Aussi était-il nécessaire, dans le cas où celui-ci réclamait l'accommodement,

1. Voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. I, p. 536, et *Antiq. Juris. publ. Græc.*, p. 294.
2. C'est à quoi fait allusion Euripide, *Hippolyte*, v. 1447.

sans la satisfaction préalable de l'Apéniautismos, que tous les parents, ayant qualité pour cela, y consentissent à l'unanimité; l'opposition d'un seul rendait l'exemption impossible[1]. S'il n'existait pas de parents appelés à décider la question, les membres de la phratrie à laquelle le mort avait appartenu désignaient dix d'entre eux, choisis parmi les plus considérables, pour traiter, au nom de tous, avec le meurtrier et arrêter les conditions de l'accord. Il est vraisemblable que les mêmes délégués assistaient à la purification qui devait suivre, et y étaient parties intervenantes, bien que les détails manquent sur ce point[2]. La purification était accomplie par des καθαρταί de la race des Phytalides[3]. Le dieu invoqué en cette circonstance était Zeus Katharsios ou Meilichios, honoré aussi sous le vocable de φύξιος, parce que, grâce à lui, le coupable échappait au châtiment[4]. Bien que les purifications eussent été instituées d'après l'exemple d'Apollon et les instructions données par son oracle, on n'offrait pas, autant que l'on en peut juger, de sacrifices à ce dieu, mais on pouvait implorer son entremise[5]. Du rôle que les Phytalides jouaient

1. Voy. la loi citée par Démosthène, c. *Macartatos*, p. 1069. L'accommodement, αἴδεσις, auquel un membre est supposé s'opposer, ὁ κωλύων κρατεῖν, ne peut évidemment s'appliquer qu'au cas exposé ci-dessus.

2. Les expressions οἱ ἄλλοι οἱ σπλαγχνεύοντες, employées par Athénée (l. IX, c. 78, p. 410), peuvent bien être prises dans ce sens. D'après Cincius, cité par Festus s. v. *Subici*, un bélier devait être donné aux parents de la victime *pœnæ loco*, c'est-à-dire comme équivalent de la rançon en argent, non comme un sacrifice offert en vue de la purification ; voy. Servius, dans ses Notes sur Virgile, *Georg.*, l. III, v. 387 ; *Bucol.*, IV, v. 43. Le meurtrier était encore redevable aux parents d'argent ou de divers objets ; voy. Harpocration et les autres lexicographes au mot ὑποφόνια.

3. Pausanias, l. I, c. 37, §4 ; Plutarque, *Thésée*, c. 12. Athénée, *ibid.*, cite un détail relatif au cérémonial de la purification et extrait des πάτρια des Phytalides, car la correction de Lobeck (*Aglaophamus*, p. 185), Φυταλιδῶν pour Θυγατριδῶν, est plus vraisemblable que celle de Muller et de Petersen (*das heilige Recht*, p. 13), qui proposent Εὐπατριδῶν, puisqu'il est acquis que les Phytalides remplissaient les fonctions de καθαρταί.

4. Pausanias, l. III, c. 17, §8.

5. D'après l'analyse du poème d'Arctinus par Proclus, Achille va à Lesbos, offre un sacrifice à Apollon, à Artémis et à Léto, avant d'être purifié par Ulysse. Un passage d'Æschyle, *Agamemnon*, v. 143-153 et un autre d'Euripide, *Ion*, v. 482, établissent que les dieux étaient invoqués comme intermédiaires auprès d'autres dieux.

dans les purifications, il est permis d'inférer qu'une part était faite aux divinités chthoniennes, en particulier à Déméter, car de toute antiquité, les Phytalides étaient, de père en fils, voués au culte de Déméter, et l'autel de Zeus Meilichios était placé sur les bords du Céphise, près du sanctuaire de Déméter et de Cora, auquel les Phytalides paraissent avoir été préposés[1].

Les fautes et les souillures personnelles n'étaient pas les seules pour lesquelles la religion imposât des purifications et des expiations, à l'aide de sacrifices sanglants. Il y avait des cérémonies expiatoires, ayant un caractère public et pour ainsi dire officiel. De ces cérémonies, les unes revenaient à des époques fixes, les autres étaient annoncées suivant les occasions. Les premières tiraient leur origine de la conviction que la vie de l'homme est remplie de fautes qui excitent le courroux des dieux, d'autant que plusieurs d'entre eux sont plus disposés à la sévérité qu'à l'indulgence. De là, la nécessité de les désarmer par des réparations et des expiations. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet, dans le chapitre des Fêtes. L'exemple le plus connu de purification extraordinaire, nous est fourni par l'histoire d'Athènes. On crut la contrée tout entière souillée par le massacre des partisans de Cylon, et l'on reconnut la main des dieux dans plusieurs signes effrayants. Les purifications traditionnelles étant jugées insuffisantes, on fit venir le Crétois Epiménide[2], qui passait pour être plus versé que personne dans la connaissance des moyens propres à fléchir la colère céleste. Epiménide ordonna de lâcher dans toutes les directions, du haut de l'Acropole, où était situé le sanctuaire des Erinyes, des brebis blanches et des brebis noires, et après les avoir laissées vaguer en liberté, de les offrir en sacrifice sur les points où elles se seraient couchées. Les autels dressés pour cet usage ne devaient pas être consacrés à tel ou tel dieu, mais à qui il conviendrait, τῷ

1. Voy. Meier, *de Gentibus atticis*, p. 53.

2. Plutarque, *Solon*, c. 12 ; Diogène Laerte, l. I, § 110 et 112 ; d'après ce dernier passage, ce fut Epiménide qui, le premier, apprit à étendre les purifications religieuses aux habitations et aux champs.

προσήκοντι, d'où vient que longtemps après on rencontrait encore en plusieurs lieux de l'Attique des autels qui ne portaient aucune dédicace et que l'on avait pris l'habitude d'appeler les autels sans nom ou les autels des dieux inconnus. Epiménide déclara en outre qu'un sacrifice humain était nécessaire, et l'on raconte qu'un jeune Athénien s'offrit spontanément comme victime[1]. — Les Argiens purifièrent leur ville à la suite d'un soulèvement, dans lequel le peuple avait surpris et massacré un bataillon permanent de mille hommes d'élite ; en dehors des autres moyens expiatoires, une statue, œuvre de Polyclète, fut élevée à Zeus Meilichios[2]. — En Arcadie, les Cynéthéens, armés les uns contre les autres, avaient versé des flots de sang ; non seulement quelques-uns des coupables qui passaient par Mantinée en furent chassés par les habitants, mais des victimes expiatoires furent promenées autour de la ville et dans la campagne[3]. — L'émotion ne fut pas moins grande chez les Athéniens, lorsqu'ils apprirent le massacre en masse qui avait coûté la vie à plus de douze cents Argiens, entre les plus considérables. Ils estimèrent que l'assemblée du peuple, alors réunie, était souillée par le seul fait d'avoir entendu cette nouvelle, et crurent devoir renouveler les purifications qui avaient inauguré la séance, car, ainsi qu'on l'a vu déjà[4], la coutume était d'immoler de jeunes porcs avant le commencement des débats et d'arroser le sol de leur sang[5]. Il est probable qu'une cérémonie semblable avait lieu au théâtre avant les représentations et dans toutes les assemblées réunies pour la célébration des fêtes[6]. Les fêtes ayant pour but d'honorer la divinité, il était naturel d'effacer, au moins symboliquement, les souillures qui lui déplaisent, de même que chaque individu devait être purifié, avant de s'approcher des dieux ; toute-

1. Les indications d'Athénée sur ce point (l. XIII, c. 78, p. 602) sont plus précises que celles de Diogène ; il est permis cependant de mettre en doute l'ensemble de ces faits. Plutarque, *Solon*, c. 12, n'en fait pas mention.
2. Pausanias, l. II, c. 20, § 1 et 2.
3. Polybe, l. IV, c. 21, § 8 et 9.
4. Plutarque, *Præcepta Reipubl. ger.*, c. 17.
5. Voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. I, p. 437.
6. Voy. Harpocration, Photius, Suidas, s. v, καθάρσιον.

fois, pour ces cérémonies particulières, il n'était pas nécessaire de répandre le sang. Il y avait cependant des fonctions sacerdotales dont on ne pouvait être investi sans s'y être préparé par un sacrifice sanglant. C'était le cas par exemple pour les Hellanodices et pour les seize femmes d'Élis, chargées, entre autres soins relatifs au culte de Héra, de tisser son péplos. Ces femmes devaient, avant d'entrer en fonctions, se laver dans la source Piéra et se purifier par le sacrifice d'un jeune porc[1]. Ces animaux étaient par excellence, sinon d'une manière exclusive, les victimes désignées pour les sacrifices qui tendaient plutôt à effacer les impuretés désagréables aux dieux qu'à détourner leur colère et à obtenir la remise de ses fautes. Les sacrifices expiatoires proprement dits, qui doivent, comme tels, être distingués de ceux dont les purifications étaient l'objet, bien que ces deux idées se mêlent souvent, consistaient surtout en béliers. Les victimes étaient spécialement immolées à Zeus ; mais on avait soin, l'expiation accomplie, de réserver une toison, qui prenait le nom de Διὸς κώδιον, pour servir plus tard à des purifications. On étendait la peau à terre ; le coupable[2] qui devait être régénéré entrait le pied gauche en avant, et la cérémonie commençait. Il est très vraisemblable que les καθάρματα, c'est-à-dire les impuretés, effacées par les divers agents de purification, comme le sang et l'eau, étaient recueillies sur cette peau et mises de côté. C'est là sans doute l'origine de l'expression ἀποδιοπομπεῖσθαι[3], prise aussi, il est vrai, dans un sens plus général par ceux qui, en invoquant Zeus, chassent, en son nom, les éléments mauvais ou tentent de les conjurer. Dans les solennités publiques qui avaient le double caractère d'expiation et de purification, on promenait aussi un Dioscodion sur l'emplacement de la fête, comme pour ramasser et emporter les souillures, dont on se débarrassait ensuite.

Les incidents de la vie privée donnaient lieu également à

1. Pausanias, l. V, c. 16, § 8.
2. Hésychius, s. v. Διὸς κώδιον ; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 183, et Preller, dans ses Notes sur Polémon, p. 140.
3. Voy. *Lexicon Seguer.*, p. 7, 15, et Ruhnkenius, dans son édition de *Timée*, p. 40.

des purifications plus ou moins minutieuses. Le superstitieux de Théophraste[1] purifie sa maison, toutes les fois qu'à certains indices il croit s'apercevoir que les dieux ou les démons lui sont contraires. A-t-il fait un mauvais rêve, il court chez les devins et les interprètes, pour savoir quel dieu ou quels dieux il doit invoquer. L'usage était de faire précéder les prières par des purifications, mais alors même qu'on négligeait d'implorer la divinité, on ne manquait pas de se purifier après un songe inquiétant. On se lavait dans l'eau pure d'une source, pour effacer le rêve, comme on le voit dans Aristophane, et on sacrifiait aux dieux qui détournaient les calamités, θεοῖς ἀποτροπαίοις, en particulier à Apollon, dont le nom est plus souvent accompagné de cette épithète[2]. Les maladies étaient considérées aussi comme envoyées par les dieux, en expiation des fautes commises, ou comme l'effet de maléfices; c'est pourquoi les malades étaient soumis à des purifications[3]. Dans les épidémies, on ordonnait des cérémonies publiques et des prières. On voyait encore à Athènes, du temps de Pausanias, une statue due au ciseau du sculpteur Calamis, et représentant Apollon secourable, Ἀπόλλων ἀλεξίκακος, dont les habitants avaient invoqué la protection, lors de la peste qui marqua le commencement de la guerre du Péloponèse[4]. — Le contact des cadavres était une autre cause d'impureté chez les Grecs, comme chez les Juifs et chez beaucoup d'autres peuples. Il suffisait même d'en approcher pour être atteint de la souillure. Les dieux partagent avec les hommes cette horreur instinctive; ils évitent le spectacle de la mort et de tout ce qui s'y rattache; c'est pourquoi quiconque a touché un cadavre doit se purifier, avant de se présenter devant eux. Du même sentiment vient la précaution de tenir les tombeaux à distance des lieux consacrés.

1. Théophraste, *Caractères*, c. 16.
2. Aristophane, *les Grenouilles*, v. 1370 (1379); Xénophon, *Econom.*, c. 4, § 33; voy. aussi Æschyle, *les Perses*, v. 199 (207), et le Glossaire de Blomfield.
3. Horace, *Satyres*, l. II, 3, v. 290, et Diez, dans son édition du traité d'Hippocrate, *de Morbo sacro*, p. 149.
4. Pausanias, l. I, c. 3, § 4.

Il suffisait même que l'on fût menacé d'une fin prochaine, pour être exclu des sanctuaires; on cite en particulier celui d'Asklépios à Épidaure[1] et l'île entière de Délos, qui fut regardée comme profanée, et soumise à des purifications, parce que cette défense n'avait pas été observée. A cette occasion, on transporta ailleurs tous les tombeaux qui s'y trouvaient. Le même fait se reproduisit deux fois, sous le règne de Pisistrate et au commencement de la guerre du Péloponèse[2]. Lorsque quelqu'un venait à mourir, on plaçait à la porte de l'habitation un vase, ἀρδάνιον, rempli d'une eau bénite, que l'on était allé chercher au dehors, et avec laquelle tout le monde s'aspergeait en sortant[3]. Tous les habitants de la maison se purifiaient, en outre, après les funérailles, au moins par des ablutions[4]. Cette opération ne semblait pas suffisante aux gens superstitieux : Ils y joignaient des sacrifices et diverses cérémonies, pour lesquelles ils pouvaient se faire aider d'une ἀγχυτρίστρια, c'est-à-dire d'une magicienne entendue à ces pratiques, qui apportait dans un vase les ingrédients nécessaires et remportait dans le même vase les souillures. — Naturellement, les femmes en couches étaient aussi convaincues d'impureté ; les personnes enclines à la superstition évitaient soigneusement leur voisinage, crainte de malheur[5]. Lorsque approchait le moment de leur délivrance, les malades n'avaient pas accès dans le temple d'Asklépios, à Epidaure, non plus que dans l'île sainte de Délos. Elles restaient, après leurs couches, à l'état impur pendant quarante jours, c'est-à-dire tout le temps qui chez nous précède les relevailles[6], et devaient, durant cet intervalle, se tenir éloignées des sanctuaires. Elles se purifiaient

1. Pausanias, l. II, c. 27, § 6.
2. Thucydide, l. III, c. 104; Hérodote, l. I, c. 64.
3. Pollux, *Onomast.*, l. VIII, 65 ; Hésychius, s. v. ἀρδάνιον ; Suidas, s. v, τοὔστρακον ; voy. aussi Monk et Wüstemann, dans leurs Notes sur l'*Alceste* d'Euripide, v. 100.
4. Scholiaste d'Aristophane, *Les Nuées*, v. 841 (836) ; Suidas, s. v. καταλούει.
5. Platon, *Minos*, p. 315 D ; voy. aussi le schol. d'Aristophane, *Les guêpes* v. 289.
6. Censorinus, *de Die Natali*, c. 11, 7, p. 28, ed. Jahn.

ensuite, sans doute par de simples ablutions, et offraient un sacrifice, soit sur un autel domestique, soit dans un temple, peut-être bien dans celui de la déesse qui présidait aux naissances, Artémis χιτώνη, à qui on avait coutume de consacrer les vêtements de l'accouchée[1]. Le nouveau-né et les personnes dont la présence était nécessaire à l'accouchement avaient aussi besoin de purifications, que l'on accomplissait d'ordinaire le cinquième, le septième ou le dixième jour, avec des cérémonies sur lesquelles nous reviendrons plus loin. — Le commerce des sexes était aussi une cause d'impureté: il n'était pas permis, au moins le lendemain, de se présenter devant les dieux avant de s'être purifié. Les préceptes hésiodiques interdisent même, dans ce cas, de s'approcher du foyer domestique[2]. Tout le monde cependant ne se piquait pas de la même austérité, ainsi qu'on en peut juger par la réponse de la pythagoricienne Théano. Interrogée sur la question de savoir après combien de jours une femme qui avait eu commerce avec un homme pouvait pénétrer dans le sanctuaire : tout de suite, répondit-elle, si elle a couché avec son mari, jamais, si elle a couché avec un autre[3]. La même diversité d'appréciations se retrouvait sans doute sur beaucoup de points analogues, et les prescriptions minutieuses auxquelles l'homme superstitieux s'astreignait dévotement étaient non avenues pour les esprits éclairés[4].

Les moyens de purification mis en œuvre, et les formes dans lesquelles ces cérémonies s'accomplissaient, ne variaient pas moins que les causes de souillures. Les sacrifices sanglants n'étaient sans doute indispensables que dans les

1. Schol. de Callimaque, *Hymne à Zeus*, v. 77; voy. aussi Schœmann, *Antiquités grecques*, t. II, p. 269, n. 5.

2. Hesiode, *Œuvres et Jours*, v. 734; voy. aussi Grævius, *Lect. Hesiodeæ*, c. 15, p. 588, ed. Lœsner.

3. Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. IV, c. 19, p. 619, ed. Potter; Diogène Laërte, l. VIII, § 43; Stobée, *Florilegium*, tit. LXXII, p. 443.

4. D'après Arrien, par exemple (*de Venat.*, c. 32), on ne doit pas seulement, après la chasse, se purifier soi-même, mais associer aussi ses chiens à cette cérémonie; la manière dont les choses sont présentées prouve qu'il ne s'agissait pas là uniquement d'un soin de propreté et que le sentiment religieux y était aussi intéressé.

cas graves. Les victimes, ainsi que nous l'avons vu déjà, étaient surtout de jeunes porcs. Toutefois, pour certaines purifications qui devaient être un préservatif contre les maléfices d'Hécate et de son cortège, on sacrifiait des petits chiens, et avant de jeter les débris de leurs cadavres, on en frappait trois fois la personne à purifier, non sans doute sans faire un même nombre d'invocations[1]. En Béotie, les restes des chiens offerts en sacrifice étaient éparpillés sur le sol, et il fallait se frayer un chemin au travers, sans y toucher. La même coutume existait en Macédoine, pour la lustration de l'armée[2]. L'eau suffisait dans les occasions moins importantes. On employait de préférence l'eau de mer[3] ou de l'eau de source fraîche, dont on croyait augmenter la vertu, en y plongeant un tison enflammé, pris sur l'autel, et en y mêlant les cendres du sacrifice, du sel, des lentilles et d'autres substances[4] : même après que l'on avait appliqué tel ou tel moyen de purification, on finissait toujours par se laver avec de l'eau. On avait recours aussi au feu et à la fumée produite, tantôt par le soufre ou par l'encens, tantôt par la combustion, de différents bois, en particulier du laurier et de diverses plantes, parmi lesquelles on cite la fumeterre (περιστερεών) et le capillaire (ἀδιάντον)[5]. Théocrite, dans le poème où il raconte l'enfance d'Hercule et sa victoire sur les serpents envoyés par Héra, fait une description détaillée de cette cérémonie : à minuit, d'après les instructions de Tirésias, on allume un feu avec les essences appropriées à cet usage; on y brûle les serpents étouffés par le jeune héros, et le lendemain, au point du jour, les cendres, emportées de l'autre côté du fleuve, sont jetées aux vents par une servante qui ne

1. Théophraste, *Caractères*, c. 16 ; voy. aussi les Notes de Casaubon, p. 54 de l'édition de Ast, et Plutarque, *Quæst. rom.*, n° 68, avec les remarques de Wyttenbach. Sur la vertu des opérations répétées trois fois, voy. Athénée, l. I, c. 3, p. 2 : τρὶς δ' ἀπομαξαμένοισι θεοὶ διδόασιν ἄμεινον.
2. Plutarque, *Quæst. rom.*, n° 111 ; Tite-Live, l. XL, c. 6.
3. Euripide, *Iphigénie à Tauris*, v. 1193.
4. Ménandre, cité par Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. VII, c. 4, 27
5. Eustathe, *ad Odysseam*, l. XXII, v. 481, p. 1935.

doit pas regarder derrière elle. L'habitation est en outre assainie par des fumigations de soufre, et arrosée avec une eau consacrée et salée, à l'aide d'une branche de laurier servant de goupillon ; on termine en sacrifiant encore à Zeus un porc mâle[1]. Le soufre est déjà mentionné dans Homère, comme un moyen de purification et un remède, κακῶν ἄκος[2]. La confiance dans l'efficacité religieuse du soufre venait de l'odeur qu'il exhale en brûlant et qui rappelle celle de la foudre, ce qui lui vaut de recevoir l'épithète de θεῖον[3]. On ne se contentait pas de brûler les plantes, on en faisait une infusion ou une décoction, que l'on répandait tout autour, ou qui servait à laver les objets impurs[4]. Il pouvait suffire de toucher ces objets avec les plantes, auquel cas on employait surtout la scille marine[5]. D'autres substances, telles que le blé, l'argile et la terre, servaient aussi à ces usages[6], et probablement il en était de même des œufs, que l'on trouve également cités comme moyen de purification[7]. Toutes ces choses, douées de la propriété de guérir l'impureté, en l'absorbant en elles-mêmes, étaient appelées καθάρσια ou καθάρματα. Aussitôt que l'on s'en était servi, elles étaient tantôt enfouies sous terre, tantôt jetées dans des carrefours ou au contraire dans des endroits peu fréquentés. On devait, en s'en débarrassant, détourner le visage et continuer son chemin, sans regarder autour de soi[8].

1. Théocrite, *Idylle* XXIV, v. 86-98.
2. *Odyssée*, l. XXII, v. 481.
3. *Iliade*, l. VIII, v. 135, et l. XIV, v. 415; *Odyssée*, l. XIV, v. 307; cf. Aristote, *Problem.*, c. XXIV, § 19. — On disait aussi θεῶσαι pour θειῶσαι, et θέωμα pour θείωμα; voy. Bekker, *Anecdota*, t. I, p. 99, 32, et Hésychius, s. v.
4. Plutarque, *Quæst. conviv.*, l. I, c. 1, § 4.
5. Voy. Casaubon, dans ses Notes sur Théophraste, *Caractères*, 16.
6. Plutarque, *de Superstitione*, c. 3, avec les notes de Wyttenbach, p. 1006; Démosthène, *de Corona*, § 259, p. 313.
7. Lucien, *Dialogues des Morts*, I, § 1, et *Cataplus*, § 7; Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. VII, c. 4, § 26, où l'on a imprimé ὦτα pour ὠά, au moins dans l'édition de Klotz. On peut voir des aperçus sur la signification religieuse des œufs, dans Bachofen, *Græbersymbolik*, p. 132.
8. Eustathe, *ad Odysseam*, l. XXII, v. 481; Harpocration, s. v. ὀξυθύμια; Schol. d'Æschyle, *Choéphores*, v. 98.

Il est à peine nécessaire de remarquer que la plupart de ces purifications n'étaient pas l'objet de prescriptions religieuses, généralement admises, et ne faisaient, à vrai dire, partie intégrante ni du culte public ni même du culte privé; ce fut toujours une affaire de conscience individuelle. Les hommes intelligents les considéraient comme inutiles et sans valeur, parce qu'ils comprenaient que les dieux tenaient compte des intentions, non des formalités extérieures. Pour les superstitieux, au contraire, ces formalités étaient autant d'œuvres pies, et ils jugeaient que l'on ne pouvait jamais en faire trop. Cette manière de voir était répandue surtout parmi les femmes et parmi les hommes grossiers. On en trouve déjà la trace dans les préceptes hésiodiques. S'il n'y est pas fait mention expresse de purifications, on y rencontre au moins un grand nombre de recettes puériles dont on ne saurait, est-il dit, se dispenser sans offenser les dieux, d'où l'on peut facilement conclure la nécessité des purifications elles-mêmes. A ces recettes se rattache une liste des jours favorables ou funestes, qui doivent être choisis ou évités en tel ou tel cas[1]. Deux fois seulement Hésiode prend soin d'expliquer ces préférences ou ces répulsions; il n'y a encore nulle trace d'influences astrologiques. Empédocle donnait sans doute aussi dans son poème didactique des Καθαρμοί, des instructions en vue de purifications religieuses, mais nous n'avons sur ce livre aucun renseignement précis[2]. On attribue à Démocrite un tableau des bons et des mauvais jours, et il paraît, d'après le témoignage de Pline, que Virgile aurait puisé à cette source les règles qu'il pose dans le premier livre de ses *Géorgiques*[3]. L'Athénien Philochorus, habile à interpréter les signes et versé dans la connaissance de l'antiquité, avait aussi laissé un écrit sur les Jours, où étaient exposés

1. Hésiode, *Œuvres et Jours*, v. 771 : le septième jour du mois est sacré, parce que c'est celui où est né Apollon; le cinquième jour est de mauvais augure, parce que les Érinyes errent çà et là.

2. Voy. *Empedoclis fragm.*, p. 67, où l'éditeur Karsten rappelle, d'après Strabon (l. X, p. 479), les Καθαρμοί attribués à Epiménide; cf. OEnomaüs, cité par Eusèbe, dans la *Præpar. evang.*, l. V, c. 31, § 3.

3. Pline, *Hist. natur.*, l. XVIII, c. 32 (75).

les principes et les calculs ayant cours touchant ces matières chez les Athéniens, probablement avec des explications à l'appui. En Orient, cette superstition était invétérée[1]; a-t-elle de là passé en Grèce, c'est une question que nous laisserons indécise. Il est difficile de fixer avec précision le temps auquel remontent les instructions sur les jours fastes ou néfastes que nous a conservées le poème hésiodique, composé, comme on sait, de pièces et de morceaux, mais elles ne sauraient guère être reportées au delà du VIIe siècle. On peut assigner à peu près le même âge à un autre poème qui porte aussi le nom d'Hésiode, à la *Melampodia*, où étaient chantés les faits et gestes, non seulement de Mélampus, mais de plusieurs devins, tels que Tirésias, Mopsus, Calchas, Amphiaraüs, d'autres encore. Le héros principal, à qui le poème a emprunté son nom, y était célébré comme initié à la connaissance de purifications et d'expiations particulièrement efficaces, et l'œuvre avait évidemment pour but de recommander ces pratiques aux croyants qui ne voulaient pas se contenter des cérémonies traditionnelles et vulgaires[2]. On attribuait aussi à Melampus l'introduction en Grèce du culte dionysiaque. Hérodote, se fondant sur les ressemblances que ce culte offre avec celui d'Osiris[3], est d'avis que Mélampus l'avait emprunté à l'Égypte. Il est possible aussi que le nom même de Mélampus signalât ce personnage comme un disciple de la sagesse égyptienne, l'Égypte étant appelée dans de vieilles poésies le pays des Mélampodes, c'est-à-dire peut-être des populations aux chaussures noires[4]. La renommée d'Orphée surpassait encore celle de Mélampus. On ne lui faisait pas seulement honneur d'avoir répandu aussi le culte de Dionysos, on lui attribuait l'invention de pratiques religieuses dont l'effet ne

1. *Lévitique*, c. 19, v. 26: vous ne ferez pas attention aux cris des oiseaux, et vous ne choisirez pas les jours.
2. Pausanias, l. VIII, c. 18, § 7, et l. V. c. 5, § 10; voy. aussi Eckermann, *Melamp.*, p. 14 et suiv.
3. Hérodote, l. II, c. 49.
4. Apollodore, *Biblioth.*, l. II, c. I, § 4 et 5, avec les remarques de Heyne. D'après Reinisch, dans le Compte Rendu des séances de l'Académie des Sciences de Vienne, 1859, p. 381, le nom national de l'Égypte signifie *terre noire*, et les Grecs ont pu le traduire par Μελάμπεδον.

se bornait pas à purifier les souillures, et étaient un préservatif contre les maladies et les calamités déchainées par les dieux en courroux. Ses disciples formèrent une secte séparée qui professait sur les dieux et les choses divines les doctrines prétendues orphiques, mais qui couvrait du nom du Maître beaucoup d'impostures et de pratiques coupables.

---

# CHAPITRE QUATORZIÈME

## LES ORPHIQUES

Il est constant qu'Orphée est un personnage imaginaire; déjà cette conviction est nettement exprimée par Aristote[1]. Homère ni Hésiode ne le connaissent; pour Hérodote, son avis est que tous les poètes censés plus antiques qu'Homère et Hésiode en réalité sont plus jeunes[2]. Il avait donc, sans nier l'existence d'un Orphée, reconnu le caractère apocryphe des œuvres qui portent son nom. On cite plusieurs poètes d'un âge postérieur qui ont mis ainsi leurs compositions sous la protection d'Orphée. Le plus ancien est Onomacrite, chresmologue en crédit à la cour des Pisistratides[3] à qui l'on fait honneur d'avoir inventé notamment la fable de Dionysos ou Zagreus, déchiré par les Titans, laquelle forme une partie essentielle de la théologie orphique[4]. Le nom d'Orphée n'était donc pas inconnu au VI[e] siècle; toutefois il n'est pas possible de dire quand ni par quelle entremise cette notoriété s'était répandue dans la Grèce[5]. Sans doute la fausse

1. Cicéron, *de Natura Deorum*, l. I, c. 38; voy. les remarques de Schœmann sur ce passage.
2. Hérodote, l. II, c. 53.
3. Hérodote, l. VII, c. 6. Voy. aussi Ritschl (*Encyclop. der Wissensch. und Künste*, t. III, 4, p. 4 et suiv.), et Eichhoff, *de Onomacrito*, Elberfeld, 1840.
4. Pausanias, l. VIII, c. 37, § 5. Voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 335. Un archéologue soi-disant prétend reconnaître, dans la *Théogonie* d'Hésiode, la part qui reviendrait à Onomacrite. C'est une prétention qui ne peut que faire rire les connaisseurs en ces matières.
5. Muller a exposé sur ce point des conjectures qui ne sont pas sans vraisemblance, dans ses *Proleg. z. Wissensch. Mythologie*, p. 388. Voy. aussi Brandis, *Gesch. der Griech. Röm. Philos.*, t. I, p. 58.

attribution des poésies d'Onomacrite et de celles d'un pythagoricien plus récent, Cercops, ainsi que le recueil des *Orphica*, collectionnés vers le même temps par Phérécyde[1], ne contribuèrent pas peu à la renommée d'Orphée; elle dépassait de beaucoup celle que Mélampus, comparable d'ailleurs sous beaucoup de rapports au chantre de la Thrace, dut à la *Mélampodie* d'Hésiode. Ce poème avait pour objet de faire ressortir la nécessité et l'efficacité des expiations et des purifications; c'était aussi le but des poésies orphiques, mais tandis que la *Mélampodie* suivait pas à pas la tradition mythologique, les poèmes orphiques contenaient une foule de nouveautés empruntées à la religion de l'Égypte et aux différents cultes de l'Orient, qui frappaient les esprits par leurs caractères mystiques et répondaient mieux à ce besoin de croire que la tradition était impuissante à satisfaire. Les légendes prétendues orphiques racontaient un péché originel, une race d'hommes issue des cendres de Titans ennemis des dieux, un cycle accompli par les âmes à travers des enveloppes terrestres où elles étaient enfermées comme dans une prison, en expiation de l'antique péché, jusqu'à ce que, purifiées, elles abordassent, dans les astres, à un séjour plus heureux. Il était question encore du châtiment réservé à ceux qui persévéraient dans leur impureté et de la nécessité de soigner son âme par des initiations religieuses, en puisant aux sources de grâces qu'Orphée avait révélées[2]. Les initiés formaient une confrérie dont les ramifications s'étendirent peu à peu dans toute la Grèce, sans que l'on puisse savoir de quelle souche elles étaient sorties. A cette association se joignirent les restes épars de l'Institut Pythagorique, rejeté hors de la basse Italie. Les Orphiques et les Pythagoriciens se rencontraient en effet sur plusieurs points,

1. Sur les *Orphica* de Phérécyde, voy. Suidas, s. v. Φερεκύδης, et sur la littérature orphique en général, Gieseke, dans le *N. Rhein. Museum*, t. VIII, p. 70. On peut consulter aussi, sur la partie théogonique, Schuster, *de vet. Orph. Theogoniæ indole atque orig.*, Lipsiæ, 1869.

2. Platon, *Cratyle*, p. 400 C.-D. Voy. aussi, pour de plus amples détails, Lobeck, *Aglaophamus*, p. 365 et suiv., 763, 795 et suiv., 808 et suiv., et Muller, *Prolegom.*, p. 385.

et pouvaient facilement s'accorder sur d'autres[1]. Si en Italie l'institut Pythagorique avait mêlé à ses aspirations religieuses une tendance politique, il y avait renoncé depuis. Ses clubs ou loges, car on peut se servir de ces expressions, n'avaient plus que la religion pour objet, et se distinguaient des profanes en observant des préceptes de vie ascétique, rédigés sous forme de rituel. C'est ainsi qu'ils s'abstenaient de fèves et de toute nourriture animale, qu'ils pratiquaient avec un soin minutieux des purifications et autres exercices de piété à leur usage spécial, qu'ils ensevelissaient leurs morts dans des étoffes de lin et non de laine[2]. On n'était admis dans les loges qu'à la suite de purifications réglementaires, et les cérémonies accomplies en commun, dans lesquelles les doctrines orphiques se traduisaient, en partie par des formules liturgiques, en partie par les récits des légendes sacrées (ἱεροὶ λόγοι), portaient le nom de mystères, non seulement parce que les initiés y prenaient seuls part, mais aussi en raison du sens mystique renfermé dans le rituel et dans les commentaires théologiques dont ces textes fournissaient la matière[3]. L'expression par laquelle les *Orphiques* désignaient d'ordinaire ces consécrations et ces exercices religieux est τελετή, mot qui à l'origine a un sens général et signifie simplement l'accomplissement de cérémonies religieuses[4], de même que le verbe τελεῖν, mais qui, plus tard, s'appliquait surtout, non

1. Hérodote, liv. II, c. 81; voy. aussi O. Muller, *Prolegom.*, p. 383, et Röth, *Gesch. unserer abendländl. Philos.*, t. II, p. 379. Ion, de Chios, et d'autres attribuèrent aussi à Pythagore quelques-unes des compositions orphiques; voy. Diogène Laërte, l. VIII, c. 8,

2. Voy. le chap. *de Vita orphica* dans l'*Aglaophamus* de Lobeck, p. 244 et suiv., 698 et 900. Les *Symbola Pythagorica* (Mullach, *Fragm. philos.*, p. 504) contiennent aussi plusieurs règles suivies par les Orphiques, mais il est impossible d'établir une distinction précise.

3. On sait que les doctrines ou les pratiques mystiques n'étaient pas toujours tenues secrètes; voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 85. Les auteurs chrétiens parlent souvent aussi des mystères de leur religion; cela ne veut pas dire qu'on en fasse un secret; voy. Casaubon, *Exercitat. ad Baronium*, l. I, c. 6.

4. C. F. Hermann est d'une opinion différente (*Gœttesdienstl. Alterthümer*, § 32, 1), et Preller en a exprimé une troisième dans la *Real-Encyclopædie de Pauly*, t. V, p. 318. La place manque ici pour discuter cette question; mais voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. IV, p. 199 et suiv.

pas toutefois d'une manière exclusive, aux pratiques accomplies dans des confréries inaccessibles au vulgaire ou par certaines personnes marquées d'un caractère spécial. Le mot ἔργα, qui servait aussi à désigner des pratiques du même genre, n'avait été également ramené à ce sens restreint que par une déviation du langage, et se trouve quelquefois employé dans une signification plus générale.

Il faut bien admettre que ces conventicules, où se mêlaient les éléments orphiques et pythagoriciens, durent leur naissance et leur succès à des aspirations sincères, mal satisfaites par les formes traditionnelles du culte et des croyances, et qu'ils s'acquirent quelque considération même parmi des hommes imbus d'autres principes, qui n'éprouvaient pas les mêmes besoins ou qui en cherchaient ailleurs la satisfaction. Mais l'insuffisance de nos données sur ces confréries [1] nous porte à croire qu'elles n'eurent qu'une existence éphémère. Nous sommes beaucoup mieux renseignés au sujet d'une autre institution, faisant aussi profession d'orphisme, mais qui nous apparaît comme la caricature de la première, avec laquelle elle ne possède, à vrai dire, de commun que le nom et quelques excentricités. Loin en effet, de s'inspirer de sentiments vraiment religieux, cette secte était vouée aux pratiques de la superstition la plus grossière, et eut souvent pour agents des imposteurs, uniquement appliqués à exploiter la déraison et la crédulité de la foule. Le manège de ces adeptes qui se vantaient d'avoir le dépôt des antiques traditions et de les tenir, les unes d'Orphée lui-même, les autres d'illuminés et de devins familiers avec la divinité, a été décrit d'une manière saisissante par Platon [2]. « A les en croire, dit-il, ils ont reçu des dieux la puissance d'effacer, par des sacrifices et des conjurations, non seulement les fautes personnelles, mais aussi les souillures que les aïeux ont transmises à leurs descendants, sans qu'il en coûte aux coupables aucun effort, et

1. Il est à peine besoin de faire remarquer qu'il ne s'agit ici que des associations et des loges Orpheo-Pythagoriciennes. Quant à des adhérents isolés, il y en eut toujours, et la littérature orphique s'est enrichie de diverses compositions jusque dans les temps des néoplatoniciens.

2. *De Republica*, l. II, p. 364 D. E.

même avec toutes sortes d'agréments. Si quelqu'un a un ennemi auquel il veuille jouer un mauvais tour, ils s'en chargent, sans se mettre en peine de distinguer entre le juste et l'injuste, car ils ont, au besoin, des formules magiques qui mettent les dieux à leur discrétion... A l'appui de leurs prétentions, ils montrent d'innombrables écrits d'Orphée et de Musée, affirmant que ceux qui mettront en pratique les prescriptions renfermées dans ces écrits, n'auront rien à expier durant leur vie, ni après leur mort, et peuvent compter sur une félicité parfaite dans l'autre monde ; les incrédules ont, au contraire, tout à redouter[1]. » Les gens qui faisaient profession de régler les cérémonies religieuses sur les préceptes orphiques, étaient appelés Orphéotélestes[2]. D'autres, de même acabit, qui se donnaient comme les prêtres de la Grande Mère phrygienne, et, à ce titre, recueillaient en son nom les dons des fidèles, portaient le nom de Métragyrtes[3]. Il y en avait enfin qui invoquaient dans leurs prédications une autre divinité phrygienne, Sabazius, le puissant sauveur, par l'intervention de qui les hommes étaient délivrés de tous les maux et étaient sûrs de voir leurs vœux s'accomplir ; mais la Mère des dieux et Sabazius étaient attirés dans le cercle de la théologie orphique[4], de sorte qu'il n'est pas toujours facile de distinguer les Orphéotélestes, les Métragyrtes et les serviteurs de Sabazius. Dans la même classe doivent être relégués les fanatiques ou les imposteurs qui, à l'aide des pratiques mystérieuses et bruyantes, empruntées au culte de Corybas, guérissaient la folie envoyée, disaient-ils, par les Corybantes, per-

1. On lit dans Diogène Laërte, l. VI, c. 4 : ὁ Ἀντισθένης μυούμενός ποτε τὰ Ὀρφικά, καὶ τοῦ ἱερέως εἰπόντος ὅτι οἱ ταῦτα μυούμενοι πολλῶν ἀγαθῶν ἐν Ἅιδου μετέχουσι · τί οὖν, ἔφη, οὐκ ἀποθνήσκεις;

2. Théophraste, *Caractères*, c. 16. Le superstitieux se rend tous les mois auprès des Ὀρφεοτελεσταί, avec sa femme et ses enfants, pour se faire initier.

3. On trouve aussi Μηναγύρται, soit parce qu'ils recueillaient tous les mois les présents des fidèles, suivant l'opinion des anciens grammairiens, à laquelle adhère Lobeck (*Aglaophamus*, p. 645), soit parce que la Mère des dieux était aussi appelée Μήνη, ainsi que le conjecture Meineke, dans ses Notes sur Ménandre, p. 111 de la 1re édition.

4. Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 652 et suiv.

sonnages démoniaques à la suite de la Mère des dieux [1]. Dans leur méthode curative rentraient les danses extatiques, avec accompagnement de cymbales et de tambourins, auxquelles, à un certain moment, était forcé de prendre part le patient; jusque-là, il était resté assis sur un siège appelé θρονισμός ou θρόνωσις, dont ils faisaient le tour, en s'agitant d'une manière désordonnée [2]. Il paraît que cette mise en scène n'était pas appliquée uniquement comme remède aux maladies de l'esprit, et qu'elle était aussi réputée efficace dans d'autres cas. Aux yeux des hommes intelligents, il n'y avait là qu'imposture et charlatanisme. La plupart de ceux qui faisaient ce métier, exerçaient leur industrie de la façon la plus grossière et la moins honorable. Un âne était chargé de reliques qu'ils colportaient de côté et d'autre [3], offrant à bon compte leurs drogues et leur savoir-faire, exhibant dans des processions les images de leurs dieux et exécutant des danses, dans lesquelles emportés par une sainte fureur, ils se fouettaient et se déchiraient, ce qui, naturellement était un appel à la générosité des spectateurs [4]. Le premier Métragyrte fit son apparition à Athènes au milieu du v$^{e}$ siècle; il fut d'abord regardé comme un fou, puis condamné à mort et jeté dans le Barathron, à la suite de déclamations furibondes contre la religion nationale. Plus tard, cependant, les Athéniens se demandèrent si le châtiment du Métragyrte n'était pas une injure faite à la Déesse et envoyèrent consulter l'oracle. Sur son ordre, un temple avait été consacré à Cybèle, et un nouveau culte institué. Dès lors des Métragyrtes, à quelque scandale qu'ils donnassent lieu, furent

1. Schol. d'Aristophane, *les Guêpes*, v. 119; voy. aussi Lobeck, *Aglaoph.*, p. 640.

2. Platon, *Euthydème*, p. 277 E; voy, aussi Lobeck, *ibid.*, p. 116; Ast, dans ses Notes sur Platon, *Leges*, p. 342, et Forchammer, dans l'*Archæol. Zeitung* de Gerhard, 1857, n° 97, p. 9 et suiv.

3. De là l'expression ὄνος ἄγων μυστήρια dans Aristophane, *les Grenouilles*, v. 159; voy. aussi Babrius, *Fab.* 126; le personnage de Lucius changé en âne dans les *Métamorphoses* d'Apulée (l. VIII, c. 24 et suiv.) est aussi employé à cet usage.

4. On peut, sans craindre de se tromper, considérer les descriptions d'Apulée ou de Lucien (*Lucius seu Asinus*, c. 35) comme se rapportant aussi au temps passé. Voy. Ménandre, *Fragmenta Henioch.*, dans l'édition de Meineke, p. 71.

assurés de l'impunité [1]. Les cérémonies accomplies au nom de Sabazius ne paraissent pas avoir trouvé accès chez les Athéniens avant la guerre du Péloponèse, durant laquelle une femme, dont le nom trahit l'origine barbare, elle s'appelait Ninus, se présenta comme prêtresse de ce dieu. Mais parce qu'elle se livrait à des industries défendues et composait des philtres, elle fut traduite devant le tribunal comme magicienne et empoisonneuse, et punie de mort [2]. Plus tard, la mère d'Æschine, Glaucothée, exerça, parait-il, les fonctions de prêtresse de Sabazius ; nulle part il n'est dit qu'elle ait été inquiétée à ce titre, ce que Démosthène n'aurait pas assurément passé sous silence. Dans un des discours qu'il prononça contre son rival, il décrit les cérémonies propres à ce culte [3] : Nous y voyons que les initiations avaient lieu la nuit, et que, tandis que la prêtresse accomplissait les rites accoutumés, un subalterne lisait le grimoire et affublait les initiés d'une peau de faon. On leur donnait à boire un certain breuvage, on les frottait d'argile et de son, et, après les avoir relevés de terre, on leur faisait répéter à haute voix ces paroles : « J'ai échappé au mal et j'ai trouvé le bien [4]. » Le jour, les fidèles parcouraient les rues en procession, la tête couronnée de fenouil et de branches de peuplier. Un membre ou plusieurs membres du personnel sacerdotal maniaient des serpents apprivoisés et les tenaient élevés au-dessus de leur tête. On dansait et on criait : *Enoi Saboi* et *Hyes Attes, Hyes Attes*, pour l'édification des spectateurs et particulièrement des vieilles femmes, qui ne manquaient pas de témoigner leur reconnaissance par des pâtisseries de toute espèce. Pour éclaircir ce programme, nous ferons remarquer que la peau de faon dont on enveloppait les initiés les désignait comme les clients de Sabazius, lequel est souvent représenté avec le même costume. L'argile et le son dont on les frottait étaient des emblèmes de purifi-

1. Voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. II, p. 215, en tenant compte de la rectification indiquée dans l'*errata*.
2. Voy. Schœmann, *de Religion. exteris ap. Athen.*, dans les *Opusc. acad.*, t. II, p. 430, et A. Schæfer, *Demosthenes und Seine Zeit*, t. I, p. 199.
3. *De Corona*, p. 313, § 259 et 260. Voy. aussi Lobeck, *Aglaoph.*, p. 646.
4. Ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον.

cation. De la présence des serpents dans les processions, on pouvait conclure que le Dieu mettait hors d'état de nuire les bêtes venimeuses, ou bien ils étaient un symbole du soin avec lequel il veillait sur la vie et sur la santé [1]. Enfin, les mots dépourvus de sens pour nous, que nous avons cités, sont sans doute les noms et les prénoms phrygiens de Sabazius. Les termes dans lesquels s'exprime Démosthène, devant le tribunal où étaient représentés tous les rangs de la société, prouvent que ces jongleries étaient tenues en médiocre estime. Sans doute, parmi les femmes et dans la basse classe, se trouvaient un grand nombre de dupes [2]; mais l'État ne croyait pas devoir intervenir, tant qu'il n'y avait pas d'atteinte portée aux lois et à la religion nationale. Peut-être même ne jugeait-on pas prudent d'interdire ce charlatanisme, faute de savoir si, après tout, les dieux ne prenaient pas plaisir à être invoqués et honorés même de cette façon. D'après ce qui se passait, à Athènes, on est autorisé à juger de ce qui avait lieu dans les autres pays.

1. Porphyre, cité par Eusèbe, *Præpar. evangel.*, l. III, c. 11.
2. Aristophane, *Lysistrata*, v. 388.

# CHAPITRE QUINZIÈME

## LES GRANDS MYSTÈRES

Les cultes secrets que l'on peut désigner par le nom de grands mystères, pour les distinguer des mystères orphiques et autres de même famille, étaient beaucoup plus haut placées dans l'estime générale. Tandis que les mystères orphiques n'étaient qu'une occasion de réunir privément un plus ou moins grand nombre d'adeptes, les grands mystères formaient une partie essentielle du culte public, dont l'administration distincte était remise aux mains d'un clergé entouré de respect. Il doit être tenu pour certain que partout en Grèce il existait de ces cultes mystiques, bien qu'on ne puisse l'établir pour chaque État en particulier[1]. Les mystères sur lesquels nous possédons quelques renseignements, se divisent en deux classes principales, suivant la façon dont on y procédait. La première comprend ceux où tout se passait entre un très petit nombre d'assistants; ils n'étaient célébrés que par les prêtres qui en avaient reçu mission spéciale et par les quelques personnes attachées au culte; tout le reste était tenu à l'écart. A la seconde appartiennent les mystères qui, sans être publics, avaient cependant une nombreuse clientèle. Cette classe se subdivisait elle-même en deux : ou bien les mystères étaient accessibles uniquement à une certaine catégorie de citoyens, par exemple aux femmes mariées et jouissant du droit de bourgeoisie, à l'exclusion de toutes les autres, ou bien ils comprenaient indifféremment tous ceux qui s'y étaient fait initier, moyennant certaines conditions. Mais une même

1. Sur les sanctuaires inaccessibles, où des cultes secrets étaient seuls pratiqués, voy. plus haut, p. 262.

loi était imposée à tous ; rien de ce qui se passait dans ces cérémonies, ni les usages sacrés qui leur étaient propres, ni les invocations adressées aux dieux, ni même les noms sous lesquels les dieux étaient pris à témoin, rien enfin de ce qui avait trait à la liturgie, ne pouvait être révélé aux profanes. Quiconque transgressait cette défense était poursuivi comme coupable d'asébie. De là vient que nous sommes si mal informés de ce qui concerne les mystères. Les points les plus importants, que l'on tiendrait le plus à connaître, sont précisément ceux sur lesquels nous devons renoncer à donner aucun détail certain, heureux encore lorsque nous sommes en mesure de proposer des conjectures vraisemblables. La question de savoir quelle était la cause du secret dont s'enveloppaient certains cultes n'est susceptible non plus d'aucune réponse satisfaisante. On a tenté de l'expliquer par cette considération que la prospérité des états et la protection des dieux étaient attachées à l'observance de ces cultes et qu'on refusait de les divulguer, afin de se réserver le privilège des faveurs divines, sans que les étrangers ou les malveillants en pussent rien distraire. Assùrément cette interprétation s'applique à plusieurs religions secrètes[1] : On admettait volontiers que les dieux avaient jadis contracté une sorte d'alliance avec les hommes, leur avaient enseigné certaines coutumes et confié certains gages qui, conservés mystérieusement, devaient préserver les dépositaires de tout danger. Mais, outre que l'on pouvait toujours se demander à quoi tenait cette différence entre les divers cultes, on ne saurait expliquer par là que les mystères enfermés dans un cercle étroit d'adeptes ou du moins dont la connaissance était réservée aux seuls nationaux, non ceux auxquels pouvaient prendre part les étrangers, sous des conditions faciles à remplir. Parmi les derniers, les plus célèbres étaient les mystères d'Eleusis et de Samothrace. On rapporte, il est vrai, que les Eleusinies, qui étaient originairement une fête spéciale aux Athéniens, devinrent plus tard accessibles aux étran-

1. Cela était vrai en particulier pour le culte de Sosipolis, à Elis; voy. Pausanias, l. VI, c. 20, § 3.

gers ; l'ancienne loi aurait donc été méconnue. Mais alors, pourquoi le secret eût-il toujours été commandé avec la même rigueur ? En tout cas, il n'y a nulle raison de croire que les mystères de Samothrace aient été dans le principe révélés aux seuls habitants de ce pays[1]. Si donc l'explication est valable pour plusieurs mystères, elle ne peut l'être universellement, et il faut chercher ailleurs. Pour quelques-uns, on peut supposer que le culte des divinités qui s'entouraient de ces voiles remontait à des temps où le pays était occupé par d'autres populations, que lorsque la contrée fut envahie par des races nouvelles, il rentra dans l'ombre et s'enveloppa peu à peu d'une obscurité religieuse[2]. Il est vraisemblable qu'il en fut ainsi en particulier pour les mystères d'Éleusis et de Samothrace. Enfin, on peut admettre qu'une religion empruntée à l'étranger, et par suite enfermée entre un petit nombre d'adhérents intéressés au secret, ait passé à l'état de mystère[3]. Laquelle de ces raisons s'applique le mieux à tel ou tel culte, nous serions fort embarrassé de le dire. Même dans l'antiquité, les croyants ne s'en inquiétaient guère ; il leur suffisait de penser que les choses divines différaient en elles-mêmes et par la nature des divinités de qui elles émanaient, que les unes devaient être révélées à tout le monde et d'autres à un certain nombre seulement d'initiés ; ils ne se mettaient pas en peine de chercher le pourquoi. Les choses étaient ainsi ; ils n'en demandaient pas davantage, et il faut bien que cela nous suffise.

## § 1. — *Les Éleusinies.*

Parmi tous les mystères de l'antiquité, si nombreux qu'ils fussent, aucun n'obtint plus de renom que les Éleusinies ;

1. Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 278.
2. Voy. O. Muller, *Ægineten*, p. 172, et *Proleg. zu einer Wissenschaftl. Mythologie*, p. 253.
3. Voy., dans le *Philologus* (t. XIV, p. 388), le mémoire où Th. Bergk a soutenu cette thèse que, en Grèce, les mystères sans exception ont été, à l'origine, des cultes étrangers.

aussi leur donnons-nous la première place. Les Éleusinies appartiennent à cette catégorie de cultes secrets, auxquels ne prenaient pas seuls part les prêtres et le personnel chargé de vaquer au soin des cérémonies, et qui étaient célébrées en commun par de nombreuses assistances. Ces fêtes étaient considérées comme particulièrement sacrées et agréables aux dieux, si bien qu'en plus d'un État des cultes secrets furent institués sur le même modèle et sous la même invocation. Dans ce cas, on s'adressait aux métropolitains d'Éleusis, et on leur demandait d'envoyer un ou plusieurs prêtres, versés dans la connaissance des rites, pour établir des institutions conformes. Ainsi furent fondées des succursales à Phlionte, à Messine, à Mégalopolis et ailleurs [1]. Il est clair que ces établissements de seconde main ne pouvaient atteindre à l'éclat du sanctuaire primitif. On préféra toujours puiser les grâces à la source originaire plutôt qu'aux ruisseaux qui en étaient dérivés, et l'initiation aux mystères d'Éleusis eut jusqu'à la fin une vertu que ne put obtenir nulle autre consécration.

La ville d'Éleusis emprunta peut-être son nom aux cérémonies mystiques par lesquelles, suivant l'hymne attribué à Homère, y fut fêtée la bienvenue de Déméter [2]. Il n'est pas douteux que la fondation de ces mystères ne remonte à la plus haute antiquité [3]. Les Athéniens commencèrent, dit-on, à y prendre part lorsqu'ils s'annexèrent le territoire d'Éleusis, événement que la légende fait remonter au règne d'Érechtée [4]. De cette coïncidence que Déméter Éleusinia avait aussi des temples dans les colonies fondées par les Athéniens sur les côtes de l'Asie-Mineure, et que les prêtres étaient choisis, à Éphèse, parmi les descendants des anciens rois [5], on peut au moins conclure que ce culte existait à Athènes avant la migra-

1. Pausanias, l. II, c. 14, § 1; l. IV, c. 1, § 5, et l. VIII, c. 31, § 1.
2. Elle se nommait auparavant Σαισαρία, et l'une des filles de Kéléos est appelée par Pamphus Σαισάρα; voy. Pausanias, l. I, c. 38, § 3.
3. La fête des Eleusinies, dans laquelle on célébrait des jeux (voy. plus haut, p. 75), et qui, à vrai dire, n'avait rien de commun avec les mystères, était généralement considérée comme la plus ancienne des fêtes de la Grèce. Voy. Aristote cité par le scholiaste d'Aristide, p. 105, ed. Frommel.
4. Pausanias, l. I, c. 38, § 3.
5. Strabon, l. IX, p. 633.

tion ionienne. D'après l'hymne homérique, il avait été institué à Éleusis par la déesse elle-même qui, sous la figure d'une femme venue de Crète, reçut l'hospitalité dans la maison du héros éleusinien Kéléos. Cela semble indiquer que le culte de Déméter Éleusinia était originaire de Crète [1]; et en effet il est établi que l'on célébrait dans cette île, à Cnossos, des fêtes semblables à celles d'Éleusis [2], avec cette seule différence que le culte, au lieu d'être secret, était public, c'est-à-dire qu'on n'avait pas besoin d'une initiation particulière pour y être admis. Peut-être, cette cérémonie avait-elle été obligatoire à Éleusis dans le principe; mais là même, depuis que la ville fut devenue athénienne, l'accès aux mystères fut rendu facile, non seulement pour tous les Athéniens, mais pour les étrangers. Les grâces promises aux initiés étaient de telle nature qu'on pouvait en faire profiter tous ceux qui s'en montraient dignes, sans craindre que la part de chacun en fût diminuée. Lorsque Athènes eut pris place à la tête de la Grèce, cette prééminence ne contribua pas peu à augmenter le renom des mystères, déjà si haut placés dans l'estime publique, et par suite le nombre des adhérents [3].

Le soin de veiller à l'ordonnance extérieure des fêtes célébrées à l'occasion des mystères rentrait, chez les Athéniens, dans les attributions de la magistrature suprême. Après l'institution des neuf Archontes, il échut à l'Archonte-roi, chargé de la surintendance de tout ce qui tenait au culte officiel. Ce magistrat était assisté par quatre Épimélètes, dont deux pris dans la bourgeoisie et deux choisis, à mains levées, parmi les Eumolpides et les Céryces [4]. La race des Eumolpides avait

1. Cela n'est pas impossible, même si l'on admet avec Curtius (*Histoire grecque*, t. I, p. 370), que les mystères de Déméter ne sont pas venus directement de la Crète dans l'Attique, mais qu'ils y ont été introduits par les Messéniens fugitifs, à la suite de l'invasion des Héraclides. Sauppe (*zu der Mysterieninschr. v. Andania*, p. 220) déclare controuvée l'opinion contraire, à savoir que ces mystères auraient été transportés de l'Attique en Messénie.

2. Diodore, l. V, c. 77.

3. Le renom des mystères d'Eleusis ne paraît pas s'être étendu bien loin avant l'hégémonie d'Athènes, puisque, dans la seconde guerre médique, le Spartiate Demaratus n'en savait rien ou en savait fort peu de chose. Voy. Hérodote, l. VIII, c. 65.

4. Harpocration, s. v. ἐπιμεληταί.

emprunté son nom à un ancêtre fabuleux, Eumolpus, sur l'origine et l'histoire de qui couraient des récits très divers. Il en était de même pour les Céryces, considérés par les uns comme une branche des Eumolpides, par d'autres comme descendants de Céryx, fils d'Hermès et d'Aglauros[1]. Ces deux *gentes* fournissaient aussi les principaux fonctionnaires sacerdotaux, auxquels incombait la partie liturgique du culte. Enfin on choisissait parmi les Eumolpides l'Hiérophante à qui était confié, ainsi que son titre le dénote, le soin de révéler aux initiés le sens caché des cérémonies. Sans doute, il devait aussi joindre sa voix au concert des chants liturgiques, d'où la race toute entière avait tiré son nom[2]. Une femme revêtue de la même qualité, ἱεροφάντις, lui prêtait son concours : peut-être même y en avait-il une seconde, prise dans un autre *gens*[3]. Parmi les Céryces était choisi le héraut, dont la mission consistait, entre autres offices du même genre, à inviter l'assistance au recueillement par des paroles sacramentelles, à énoncer les formules de prières que les fidèles devaient répéter, à opérer par le Dioscodion les lustrations réglementaires. La même *gens*, ou quelque autre qui lui tenait de près, fournissait le Dadouchos ou porte-flambeau, dont on ne sait rien, si ce n'est ce que son nom indique[4]. Lorsque, vers l'an 200 avant Jésus-Christ, la famille dans laquelle il était choisi vint à s'éteindre, l'office de la Dadouchie fut transféré à la *gens* des Lycomides, la même qui, depuis une haute antiquité, était en

1. Pausanias, l. I, c. 38, § 3. Un passage du discours du Dadouque Callias, dans les *Hellenica* de Xénophon (l. VI, c. 3, § 6), prouve que les Céryces se donnaient pour les descendants de Triptolème, car les Dadouques étaient proches parents des Céryces. D'ailleurs Eumolpus passait pour un petit-fils de Triptolème, par sa mère, Deiopée (Schol. de Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 1046), et, Céryx était, pour quelques-uns, fils d'Eumolpus.
2. Philostrate, *Vitæ Sophist.*, l. II, c. 20, p. 98, ed. Kayser; Arrien, *Dissert. Epictetex*, l. III, c. 24. Voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 47.
3. Sur l'Hiérophantis de la race des Phyllides, on peut consulter Photius et Suidas; s. v. Φιλλεῖδαι. Mais il résulte d'un passage d'Istros, cité par le scholiaste de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 681), qu'il y avait plus d'une femme remplissant les fonctions d'Hiérophante.
4. Peut-être le Dadouque avait-il aussi auprès de lui une femme portant également des flambeaux, comme cela se passait ailleurs; voy. Lenormant, *Recherches archéologiques à Eleusis*, 1862, p. 189; Mommsen, *Heortologie*, p. 237.

possession d'un sanctuaire de Déméter, et fournissait des prêtres à cette déesse dans le dème de Phlya[1]. Sans doute avant d'avoir hérité de la Dadouchie, les Lycomides avaient rempli quelque office dans la célébration des mystères, peut-être celui d'altaristes ou de sacristains, car on peut traduire ainsi l'expression : ὁ ἐπὶ βωμῷ. De leur fonction nous ne pouvons rien dire de plus que ce que ces termes signifient, à savoir que les titulaires étaient chargés du service de l'autel. Il existait sans doute encore un nombre considérable de subalternes : on cite en particulier un Iakchagogos, sur lequel nous aurons à revenir plus loin, et un Hydranos[2], chargé des purifications et des ablutions imposées aux initiés. Peut-être faut-il mentionner encore un Daïritès, dont le nom semble, en effet, indiquer des attributions spéciales au culte de Perséphone, adorée aussi sous le nom de Daïra, et un Kurotrophos, dont le titre seul nous est connu[3], sans compter les chantres et les musiciens, dont on ne pouvait se passer pour les processions et les autres cérémonies.

Quiconque voulait être admis à la participation des mystères devait réclamer le patronage d'un citoyen d'Athènes déjà initié, qui le présentait à un fonctionnaire sacerdotal ou à un prêtre chargé de recevoir et de contrôler les inscriptions[4], après quoi, s'il n'y avait pas d'opposition[5], il indiquait au candidat ce qui lui restait à faire. L'intermédiaire est appelé Mystagogos; son rôle est désigné par les mots μυεῖν

1. Voy. Meier, *de Gentibus atticis*, p. 49. Du nom de τελεστήριον, sous lequel est désigné ce sanctuaire, on peut tirer la conséquence que l'on y célébrait aussi des fêtes mystiques et que l'on y procédait à des initiations. De plus, un passage du pseudo-Origène ou d'Hippolyte, *Adv. Hæreticos*, p. 144, permet de conclure, bien qu'on y lise Phlius au lieu de Phlya, que ces fêtes se rattachaient aux Eleusinies, sans que l'on puisse toutefois reconnaître clairement les rapports qui existaient entre elles. Sur le Télesterion de Phlya, voy. Sauppe, *Mysterieninschr. v. Andania*, p. 223.

2. Hésychius, s. v.

3. Pollux, l. I, c. 35.

4. C. F. Hermann (*Gottesdienst. Alterth.*, § 55, 17) rattache avec raison à cette présentation les συστάσεις, dont parle Olympiodore, dans son commentaire sur le *Phédon* de Platon, p. 289, ed. Fischer.

5. On sait, d'après un passage de Philostrate (*Vita Apollonii*, l. IV, c. 18, p. 156, que les personnes présentées par le Mystagogue pouvaient être refusées par l'Hiérophante.

ou μυσταγωγεῖν[1]. Tous les Grecs avaient droit à l'initiation, sans acception de race et de patrie; mais les barbares en étaient exclus. Étaient seuls exceptés de cette prohibition ceux qui étaient en mesure d'invoquer des raisons très particulières. Ainsi Anacharsis, qui ne pouvait plus guère d'ailleurs passer pour un Barbare, reçut l'initiation; encore avait-il dû obtenir auparavant le droit de cité[2]. Il est faux cependant, du moins pour les temps historiques, que les Grecs n'aient pas été admis aux épreuves, sans être citoyens d'Athènes[3]. La seule chose vraisemblable, c'est que, d'après certaines légendes, il en aurait été ainsi primitivement. Les Romains, depuis qu'ils furent entrés en relations étroites avec la Grèce, ne furent plus considérés comme Barbares, et on les accepta au même titre que les Hellènes. On ne pouvait refuser l'initiation même aux esclaves, pourvu qu'ils ne fussent pas des Barbares[4]. Il ne fallait pas toutefois que les postulants fussent convaincus de meurtre ou sous le coup de quelque grave accusation. — Rien n'établit que l'on exigeât une confession[5].

L'ensemble des mystères comprenait deux solennités dépendantes l'une de l'autre, mais séparées par un intervalle de six mois. La première, que l'on appelait les petits mystères, était célébrée dans le mois d'Anthestérion, correspondant en partie

1. Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 29. Mais la conjecture de F. Lenormand (*Recherches archéol. à Éleusis*, p. 195), au sujet d'une instruction sur la doctrine mystique, professée par les Mystagogues, et de Mystagogues pris spécialement dans le personnel sacerdotal d'Éleusis, ne peut résister à un examen impartial.

2. Lucien, *Scytha*, c. 8. Dion Cassius (l. LIV, c. 9) cite une autre exception faite au temps d'Auguste, en faveur de l'Indien Zarmarus.

3. D'après Soranus (*Vita Hippocratis*, ed. Westermann, p. 451), Hippocrate n'aurait été initié aux mystères qu'après avoir obtenu le droit de bourgeoisie chez les Athéniens, mais il est difficile de croire à l'authenticité du décret produit à cette occasion (*ibid.*, p. 453).

4. Le passage emprunté par Lobeck au comique Théophile (*Aglaoph.*, p. 19) ne prouve pas le contraire, ainsi que Lobeck lui-même l'a remarqué, et on ne saurait non plus tirer aucune conclusion certaine de ce qui est raconté au sujet de Métanire, dans le discours contre Neæra (§. 21, p. 1352) puisqu'on a vu auparavant (§ 19) que Nicarète, qui avait acheté Métanire, la présentait comme sa fille, par consequent, comme une femme libre.

5. Cette condition était exigée toutefois pour l'initiation aux mystères de Samothrace, ainsi qu'on le verra plus loin.

au mois de février, c'est-à-dire dans la saison où, en Grèce, la nature commence à se réveiller et renait à une nouvelle vie. La seconde avait lieu dans le mois de Boédromion ou de septembre, par conséquent durant l'automne, lorsque les récoltes étaient déjà engrangées. Les petits mystères étaient consacrés surtout à Kora et à Dionysos[1], autrement dit à Iakchos, suivant le nom que ce dieu porte dans les mystères, où, conformément à la théogonie orphique, il est présenté comme le fils ou le frère de Perséphone[2]. Les renseignements que nous possédons sur ces fêtes se bornent à ceci qu'elles étaient célébrées sur les bords de l'Ilissus, au milieu d'un faubourg d'Athènes nommé Agra ou Agræ, où était situé un temple de Déméter et de Kora, qu'elles étaient précédées d'ablutions auxquelles on faisait servir l'eau du fleuve; enfin qu'une représentation ayant pour sujet Dionysos et son enfantement par Perséphone paraît avoir tenu la place prinpale dans la partie liturgique de la solennité[3]. Les petits mystères n'étaient qu'une préparation aux grands; personne n'était admis aux seconds sans avoir été préalablement initié aux premiers[4]. Les initiés de grade inférieur étaient appelés μύσται; ils n'acquéraient le titre d'ἐπόπται ou *voyants* qu'après avoir passé par les épreuves des grands mystères. Les Mystai pouvaient s'en tenir là et se désister de toute prétention à l'Époptie; c'est ce que faisaient surtout les étrangers[5].

Tout ce que les témoignages anciens nous apprennent des

1. Scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, v. 846; Origène, *Philosophumena*, p. 116, ed. Miller.

2. Cicéron, *de Natura Deorum*, l. III, c. 23. Voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 547, et Dœllinger, *Heidenthum und Judenthum*, p. 159.

3. Étienne de Bysance, s. v. Ἄγρα; Polyen, *Stratag*. l. V., c. 17; Himerius, *Orat*. III, p. 432. ed. Wernsdorf. Voy. aussi Leake, *Topographie of Athens*, London, 1841, t. I, p. 250, et Dœllinger, *ibid*., p. 162.

4. Plutarque, *Démétrius*, c. 26; Platon, *Gorgias*, p. 597 C, avec les scholies. Voy. aussi le scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, v. 845 et 1013.

5. Autant, du moins, que l'on en peut juger d'après la légende rapportée par le scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, v. 846 et 1013; *Ranæ*, v. 501, ainsi que par Tzetzès, dans son commentaire sur Lycophron, v. 1327 et ailleurs encore, légende suivant laquelle Héraclès, ne pouvant, comme étranger, prétendre aux grands mystères, en fut dédommagé par les petits. On ne peut dire cependant, comme le pense Hermann (*Gottesdienstl. Alterthümer*,

grands mystères se borne à quelques indications éparses et douteuses, qui ne sauraient donner une idée même obscure et incomplète de la façon dont on procédait[1]. Il est certain toutefois que les fêtes commençaient vers le milieu du mois de Boédromion, le 16 au plus tard[2]. On peut admettre aussi qu'elles ne finissaient pas après le 27; elles duraient donc environ douze jours. Le premier s'appelait ἀγυρμός, c'est-à-dire le jour de la réunion[3]. Il est probable que tous les Mystai, épars en différents lieux, qui désiraient assister aux fêtes, s'assemblaient dans la ville et notifiaient leur présence. L'archonte-roi faisait une proclamation (πρόρρησις, προαγόρευσις[4]), invitant tous ceux qui n'étaient pas dans les conditions voulues, c'est-à-dire non seulement les hommes convaincus de meurtre ou d'autres crimes, mais ceux mêmes qui étaient simplement frappés d'atimie à se tenir à distance, et l'Hiérophante, assisté du Dadouchos, prononçait solennellement, suivant le rite traditionnel, l'exclusion de toutes les personnes entachées d'impureté, ainsi que des Barbares[5]. Cela se passait sous le Pœcile[6], et il est probable que ce portique était aussi le rendez-vous des Mystai. Les assistants étaient ensuite mis en demeure de se purifier, ce qu'ils devaient faire en se plongeant dans la mer ; aussi, le seizième jour de Boédromion était-il désigné par les mots ἅλαδε μύσται, *les initiés à la mer*[7]. Nous ne savons pas bien en quel lieu s'opérait la purification.

§ 58), que les petits mystères aient été à l'usage des étrangers plus que des nationaux, puisque les nationaux mêmes ne pouvaient atteindre le second degré sans passer par le premier ; voy. Platon, *Gorgias*, p. 497 C. Quand à l'hypothèse que semble adopter Gerhard (*ueber die Anthesterien*, p. 174), à savoir que les étrangers seuls pouvaient être admis aux petits mystères ; elle est absolument fausse.

1. La plupart des détails cités dans le texte ne reposent que sur des conjectures ; pour le fond des choses, je suis d'accord avec Preller ; voy. son article *Eleusinia*, dans la *Real-Encyclopædie* de Pauly, t. III.

2. Polyen, *Stratag.*, l. III, c. 11, et Plutarque, *Phocion*, c. 6.

3. Hésychius, s. v.

4. Lucien, *Demonactis Vita*, c. 34, et *Alexander s. Pseudomantis*, c. 38; Pollux, l. VIII, c. 90.

5. Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 15.

6. Scholiaste d'Aristophane, *Ranæ*, v. 369.

7. Polyen, *Stratag.*, l. III, c. 11, § 2; Hésychius, s. v.

Généralement on choisissait l'endroit où la voie sacrée, conduisant à Éleusis, commence à côtoyer le rivage, non loin des Rheitoi, à un mille et demi d'Athènes[1]; mais on était libre de se se baigner ailleurs, au Pirée, par exemple[2]. Il paraît que, en dehors de ces ablutions, on avait, sinon le devoir, du moins l'habitude d'offrir des sacrifices de purification, où l'on immolait de jeunes porcs, purifiés eux-mêmes dans l'eau de la mer. Les jours suivants étaient remplis sans doute par divers exercices de piété, par des processions et des sacrifices dans les sanctuaires des dieux, héros de la fête; sur ce point les détails nous manquent. Comme il y avait aussi un Éleusinion à l'intérieur de la ville[3], on est autorisé à croire que ce monument était le point central de la fête urbaine, à laquelle se rattachaient sans doute les Épidauries. C'était le jour des Épidauries que l'on admettait ceux qui étaient arrivés trop tard pour prendre part aux cérémonies de l'Agyrmos, coutume qui s'expliquait par cette légende qu'une fois Asclépios d'Épidaure ne se serait pas trouvé au rendez-vous de l'Agyrmos, et que l'on aurait en son honneur institué ce sursis[4]. Le vingt de Boédromion, les Mystai se rendaient solennellement en procession d'Athènes à Éleusis, pour y accomplir l'acte principal de la fête[5]. La statue de Iakchos était tirée hors de son temple et conduite aux deux déesses, le long de la voie sacrée, par un prêtre ou par un auxiliaire nommé Iakchagogos, sous l'escorte de tous les Mystai, parés pour la circonstance et couronnés de myrte[6]. Il était permis aux profanes de suivre la foule,

1. *Etymolog. Magn.*, p. 479, 19; Hésychius, s. v. 'Ρειτοί.
2. Plutarque, *Phocion*, c. 28; scholiaste d'Æschine, *c. Ctésiphon*, § 130.
3. Sur la situation de ce monument, voy. Leake, *Topography of Athens* t. I, p. 119 et 296.
4. Philostrate, *Vita Apollonii*, l. IV, c. 18; Pausanias, l. II, c. 26, § 7.
5. Une inscription de la période romaine, insérée dans le *Philistor*, t. II, p. 238, mentionne une procession fixée au 19 Boédromion, dans laquelle figuraient les éphèbes. La date du jour où l'on portait en triomphe la statue d'Iakchos est donnée par le scholiaste d'Aristophane, *Ranæ*, v. 324.
6. Plutarque, *Thémistocle*, c. 15, et *Alcibiade*, c. 34; Pollux, l. I, c. 35; voy. aussi divers rapprochements faits par Sintenis et par Bæhr, à l'occasion du texte de Plutarque.

bien qu'ils ne pussent faire partie de la procession elle-même. Ce jour-là, plusieurs milliers de personnes encombraient la voie sacrée. Comme la distance était bien de quatre lieues, les gens aisés et surtout les femmes, se faisaient conduire en voiture, mais ce luxe fut interdit par une loi de l'orateur Lycurgue, contemporain de Démosthène[1]. Sur tout le parcours existaient de nombreux sanctuaires; il est vraisemblable que l'on faisait des stations à plusieurs d'entre eux et qu'on y accomplissait certaines cérémonies. Presque au sortir de la ville, on montrait l'endroit où Phytalus avait donné jadis l'hospitalité à Déméter, qui lui marqua sa reconnaissance en lui faisant présent du figuier[2]. Dans le même lieu se trouvait un temple de Déméter et de Cora, où étaient honorées, conjointement avec ces deux déesses, Athêna et Poseidon, et à peu de distance était le tombeau de Phytalus. On traversait ensuite le Céphise sur un pont; ce passage était signalé par des plaisanteries échangées fort librement, car, quoique ces cérémonies eussent surtout un caractère sérieux, on ne se faisait pas faute d'y mêler quelques notes gaies, d'autant plus qu'on était à l'automne, et que les récoltes étaient rentrées. Près du pont, le cortège rencontrait un petit temple, consacré à Kyamitès, nom sous lequel il faut entendre Dionysos lui-même ou un héros dionysiaque. Bien que l'origine de cette appellation soit douteuse, elle éveille le souvenir des divinités éleusiniennes. En avançant, on voyait un autre temple, placé dans le principe sous l'invocation d'Apollon, mais où l'on avait ajouté depuis les images d'Athêna, de Déméter et de Cora, puis un autre élevé en l'honneur d'Aphrodite, après quoi l'on arrivait aux réservoirs salés, appelés Ῥειτοί, où commençait le territoire d'Éleusis. A partir de là, le premier objet que l'on apercevait était le palais de Crocon, héros mythique, désigné comme le gendre de Kéléos, et d'où était sortie la race sacerdotale des Croconides. Nous reviendrons plus loin sur le

1. Aristophane, *Plutus*, v. 1913; Pseudo-Plutarque, *Vitæ decem oratorum*, c. 7.
2. Sur tous les sanctuaires qui bordaient la voie sacrée, voy. Pausanias, l. I, c. 37 et 38.

lien qui rattachait vraisemblablement les Croconides aux mystères. Venait ensuite le tombeau d'Eumolpus. Tout près croissait un figuier sauvage, à côté duquel on montrait l'ouverture par laquelle Pluton avait jadis entraîné Perséphone dans les enfers. De là, on arrivait à un temple de Triptolème, le favori de Déméter et son premier élève en agriculture, et à la source de Callichoros, où les femmes avaient, dit-on, pour la première fois formé des chœurs de danses et de chants en l'honneur de la Déesse. Le voyage se terminait enfin au champ Rharion qui, d'après la légende, avait reçu avant tous les autres des semences de céréales. Aussi choisissait-on l'orge qu'il produisait pour la répandre sur la tête des victimes et en composer les gâteaux des sacrifices. C'est là que se trouvaient l'aire de Triptolème et un autel dédié à ce héros.

Pour peu que le cortège s'arrêtât à chacun de ces sanctuaires ou seulement aux principaux, pour accomplir quelque acte religieux, comme ont coutume de faire nos processions aux reposoirs, le trajet, bien que la distance ne fût que de deux milles, pouvait bien prendre toute la journée, et les initiés, même en partant de bonne heure, ne devaient être rendus à Eleusis que très avant dans la soirée. Une fois à destination, la première cérémonie consistait à porter la statue de Iakchos dans le temple, à côté des deux divinités éleusiniennes. Les Perses avaient incendié, durant la seconde guerre médique, l'ancien édifice, bâti, suivant la légende[1], par Kéléos, d'après l'ordre de Déméter, sur la hauteur qui dominait la source Callichoros ; il fut remplacé, sous l'administration de Périclès, par un autre nommé Télestérion, dans lequel s'accomplissaient la plupart des actes qui, à proprement parler, pouvaient être qualifiés de mystiques, sinon tous. Le péribolos du Télestérion formait un pentagone irrégulier, long de trois cent quatre-vingt-sept pieds et large de trois cent vingt-huit ; il était lui-même entouré d'une double enceinte de murs[2].

Nous sommes dans l'impossibilité absolue de retracer en

1. *Hymne à Déméter*, v. 270. Il existait naturellement diverses traditions ; voy. Kruse, *Hellas*, t. II, 1, p. 191.
2. Voy. Sainte-Croix. *Recherches sur les Mystères du Paganisme*, 1817, t. I, p. 134.

détail les cérémonies des jours suivants. Tout ce que nous apprennent les témoignages anciens, c'est qu'elles étaient de nature très diverse et pratiquées, tantôt avec une gaieté fort libre, tantôt avec un recueillement religieux, les unes en pleine campagne et dans le voisinage du temple, les autres dans le péribolos et à l'intérieur du Télestérion. Celles-ci seules avaient, à proprement parler, le caractère mystique, et on n'y admettait que les adeptes ayant le titre d'Epoptai ou de Voyants, parce que seuls ils avaient droit de contempler les sanctuaires mystérieux et les actes qui s'y accomplissaient. Il est difficile de croire qu'il fût interdit aux profanes d'assister, du moins comme témoins, aux autres fêtes ; la seule chose qu'ils ne pouvaient faire était d'y prendre une part active. C'était là le privilège des Mystai, qui se distinguaient des profanes, non seulement par les branches de myrte dont ils étaient couronnés, mais aussi par des fils, peut-être bien couleur de safran, enroulés autour du bras droit et du pied gauche[1]. Ces fils étaient appelés κρόκαι, d'où l'on peut conclure sûrement qu'ils avaient emprunté leur nom au héros Crocon, et ce qui autorise aussi à supposer que le soin de les attacher (κροκοῦν) était dévolu aux Croconides, opération qui sans doute leur valait une rémunération. Dans Euripide[2], le chœur dit qu'il a honte pour Iakchos, le dieu célébré par des hymnes sacrés, de ce que, près de la fontaine Callichoros, un jeune inconnu, Ion, voit briller le flambeau des Icades[3], tandis que le ciel étoilé, la lune et les Néréides se livrent à des danses, pour honorer la déesse qui porte une couronne d'or et sa mère Déméter, objets de la vénération des mortels. Chez Aristophane[4], un chœur d'initiés adresse, en dansant, cette invocation à Iakchos : « Iakchos, toi qu'on adore dans ce temple[5], viens parmi les sectateurs

1. *Lexicon Seguerianum*, p. 273, 25; Photius, s. v. κροκοῦν.
2. *Ion*, v. 1074 et suiv., éd. Didot.
3. On appelait vingtièmes (εἰκάδες), les jours du mois qui commençaient au 20 et allaient jusqu'à la fin. Si souvent le pluriel désigne spécialement le 20 du mois, par exemple sous cette forme πρώτη μετ' εἰκάδας, au moins ne doit-il pas toujours être pris dans ce sens restreint.
4. *Ranæ*, v. 324, éd. Didot.
5. Ce séjour est le temple d'Eleusis où Iakchos avait été transporté d'Athènes.

de tes mystères, présider à leurs danses sur le gazon, agite autour de ta tête la couronne de myrte aux fruits abondants, et d'un pied hardi figure cette danse libre, joyeuse, pleine de grâces et sacrée à tes adeptes... Ranime la flamme des torches, en les secouant dans tes mains, Iakchos, Iakchos, astre brillant de l'initiation nocturne. La prairie est éclairée de mille feux; le jarret des vieillards se met en branle; ils oublient leurs peines et les soucis de leur existence, pour s'associer à tes solennités; à toi, Dieu étincelant de lumière, de conduire sur cette prairie fraîche et émaillée de fleurs, les chœurs agiles de la jeunesse. »

A côté de ces joyeuses fêtes de nuit, il est parlé de jeûnes imposés aux initiés pendant plusieurs jours, en souvenir des cruelles souffrances de Déméter qui, errant à la recherche de Perséphone, ne but ni ne mangea, jusqu'au moment où une fille de bonne humeur, Iambé, servante dans la maison de Kéléos, la réconforta par sa gaieté et la décida à boire le Cycéon que lui offrait la reine Métanira. On ne sait combien de temps durait l'abstinence des initiés [1]; mais sans doute elle n'était observée que le jour, comme chez les musulmans, durant les fêtes du Ramadan. A la tombée de la nuit, on prenait le Cycéon, mélange d'eau et de farine, avec assaisonnement de pouliot et d'autres ingrédients, et l'on mangeait ce qu'on voulait, à l'exception des mets spécialement défendus [2]. Le Cycéon donnait lieu à l'application d'un usage symbolique: on tirait d'une cassette (κίστη) certains objets à manger, puis après y avoir goûté, on les replaçait, d'abord dans une corbeille, puis de nouveau dans la cassette. Cette coutume ressort de la formule qui paraît avoir servi aux initiés de signe de ralliement: « J'ai jeûné, j'ai bu le Cycéon, j'ai pris dans la ciste, j'ai jeûné, j'ai mis dans la corbeille, j'ai replacé dans la ciste [3]. » Quel était le sens de ces paroles? que contenait la

1. L'hymne homérique à Déméter semble indiquer que le jeûne devait durer neuf jours, mais cette conséquence pourrait paraître fort contestable, si c'était ici le lieu de la discuter.

2. Voy. Sainte-Croix, *Mystères du Paganisme*, p. 280 et 318.

3. Clément d'Alexandrie, *Protreptica*, c. 2, 21. C'est avec raison que, dans ce passage Klotz admet la correction proposée par Lobeck : ἐγγευσάμενος au lieu de ἐργασάμενος, contre laquelle Dœllinger (p. 168) n'eut pas dû s'élever.

cassette ? ce sont des questions que peuvent chercher à résoudre ceux qui prennent plaisir à deviner des énigmes. Peut-être, la cassette représente-t-elle la terre d'où l'homme tire sa nourriture; de la récolte qu'il obtient, il consomme une partie et en conserve l'autre dans le grenier, pour la rendre au sol comme semence; mais on est libre d'imaginer bien d'autres choses, avec aussi peu de chance de trouver la véritable explication. Rien n'empêche de croire, dans tous les cas, que la formule précédente fût un signe de reconnaissance entre les adeptes, bien que la chose ait été mise en doute[1]. On aurait tort de croire qu'en entrant dans les sanctuaires ouverts seulement aux initiés, chacun d'eux ait été tenu à justifier de sa qualité, et cependant l'absence de précautions pouvaient ouvrir la porte aux profanes[2]. Il est probable que si quelqu'un était soupçonné de s'être introduit indûment, on lui demandait la preuve du contraire et, dans ce cas, les paroles citées plus haut pouvaient, entre autres formules, servir à prouver son identité.

Dans les lieux abordables aux seuls initiés, s'accomplissaient les actes liturgiques qui formaient la partie essentielle des mystères. Si peu que nous possédions de détails à ce sujet, le nom d'Hiérophante et l'expression δεικνύναι τὰ ἱερά indiquent tout d'abord que des objets sacrés étaient exposés aux regards des Mystai[3]. Ces objets, à Éleusis comme ailleurs, étaient en partie des images des dieux ou des symboles représentant les forces naturelles et leurs manifestations[4], en partie des reliques de diverse nature, dont la possession et la contemplation étaient un gage de la bénédiction céleste. Il existait sur toutes ces choses des traditions sacrées (ἱεροὶ

1. Voy. Lobeck, *Agloaphamus*, p. 25, il est indubitable que les initiés se servaient en général, dans les mystères, de formules ou de signes convenus, pour se faire reconnaître et justifier de leur qualité. Voyez à ce sujet Apulée, *Apologia*, c. 55 ; Aristide, *Orat.* IV, p. 47. ed. Dindorf, et Plaute, *Miles gloriosus*, a. IV, sc. 2, v. 25.

2. Cela résulte du récit de Tite-Live (l. XXXI, c. 14), mais il ne faut pas tirer d'autre conséquence de ce passage.

3. Lysias, c. *Andocide*, p. 107 ; Plutarque, *Alcibiade*, c. 22 ; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 51.

4. Il est très douteux que le phallus et le κτείς aient eu à Eleusis un sens symbolique ; voy., dans les *Mystères du Paganisme* de Sainte-Croix, t. I, p. 368, une note de Sylvestre de Sacy.

λόγοι), rappelant leur origine et leur vertu secrète, et dont une partie, revêtue de la forme poétique, était chantée tantôt par l'Hiérophante seul, tantôt par des chœurs nombreux, avec accompagnement d'instruments. Représentons-nous un temple rempli de fidèles, dans l'attente des mystères qui doivent leur être révélés : l'obscurité et le recueillement y règnent encore; soudain le voile qui cachait le saint des saints est écarté, une lumière éclatante s'en échappe et les prêtres apparaissent dans leurs costumes pompeux et caractéristiques[1]; au fond se font entendre des chœurs de chanteurs et d'instrumentistes; l'hiérophante s'avance et montre chaque relique séparément, en donnant sur leur signification les détails susceptibles d'être portés à la connaissance des initiés; les chœurs glorifient les dieux et célèbrent leur puissance bienfaisante. Ce tableau suffit à faire comprendre les sentiments de vénération profonde dont pouvaient être saisis au fond de leur âme les initiés pour qui ces reliques étaient vraiment des reliques, pour qui ces dieux étaient vraiment des dieux. Mais des renseignements précis ne nous permettent pas de supposer que cette exhibition des objets sacrés, les révélations et les chants dont elle était accompagnée fussent les seuls moyens mis en œuvre : des représentations animées faisaient revivre sous les regards des spectateurs tout ce que les légendes racontaient des actions et des épreuves des dieux[2]. Les scènes devaient consister, tantôt en des espèces de tableaux vivants auxquels les prêtres et des chanteurs joignaient des hymnes et des prières inspirées par les mêmes sujets, tantôt en de véritables pièces de théâtre où les personnes divines jouaient des rôles. Parmi ces drames, on peut citer la descente de Perséphone aux

1. De l'assertion de Porphyre rapportée par Eusèbe (*Præpar. evang.*, l. III, c. 12, p. 127), à savoir que l'Hiérophante était habillé en Démiurge, que le Dadouque, par la richesse de ses vêtements, représentait le soleil, l'Epibomios la lune, et que le Céryce figurait le personnage d'Hermès, il n'y a qu'une seule conséquence à tirer, c'est que leurs costumes et leurs insignes pouvaient être interprétés ainsi par Porphyre et par des esprits semblables au sien.

2. Le faux prophète de Lucien raillait aussi de la belle façon, dans la description de ses mystères, les représentations dramatiques; voy. *Alexander*, c. 38 et 39.

enfers et son retour en ce monde[1]. Au tableau du sombre royaume se rapporte la question que, dans Lucien, un nouveau débarqué parmi les ombres adresse à l'un de ses compagnons[2] : « Dis-moi, toi qui as été initié aux mystères d'Eleusis, les enfers sont-ils bien tels que tu les as vus représentés ? » Ailleurs il est question d'apparition merveilleuse, de passage soudain de la lumière aux ténèbres, de voix étranges[3], et cette fantasmagorie, sans nous donner une idée complète de ce qui devait se passer, nous permet d'affirmer que les prêtres n'épargnaient aucun artifice pour agir sur les sens et sur l'esprit des initiés. Il paraît même que, à la place occupée par le Télestérion d'Eleusis, on trouve encore les traces d'un mécanisme employé dans ces représentations[4].

Il est présumable que l'exhibition des emblèmes mystiques et la reproduction des légendes sacrées duraient plus d'une nuit, que tous les Mystai n'étaient pas admis ensemble à l'Epoptie, mais étaient promus à ce grade par fournées. Nous avons déjà remarqué que nul ne pouvait être initié aux grands mystères, sans avoir passé par les petits[5]. On exigeait, entre les deux épreuves, un intervalle de six mois. Cette seconde initiation ne conférait pas même l'Époptie de plein droit; il fallait encore attendre au moins une année[6]; et ainsi s'explique qu'un grand nombre de Mystai, surtout parmi les étrangers qui ne pouvaient retourner à Athènes, ne soient jamais devenus Époptai. Nous ignorons si cette dignité pouvait être ajournée ou refusée pour des motifs autres que les délais nécessaires. Il n'est pas impossible, ainsi qu'on l'a vu plus haut, que des esclaves aient reçu l'initiation. Il n'y avait pas

1. Clément d'Alexandrie, *Protreptica*, c. 2, § 12. Les personnes que ces détails intéressent pourront trouver des conjectures sur toutes sortes de représentations dans l'ouvrage déjà cité de Dœllinger, p. 164 et suiv.

2. Dans le *Cataplus*, c. 22.

3. Dion Chrysostome, orat. XII, t. I, p. 387 ; Plutarque, cité par Stobée, *Florilegium*, tit. 120, 28, p. 466.

4. Voy. Preller, *Eleusinia*, p. 89.

5. Voy. plus haut, p. 459.

6. Plutarque, *Démétrius*, c. 26. Schæfer a déjà reconnu la nécessité de changer dans ce passage les mots ἀπὸ τῶν μικρῶν en ἀπὸ τῶν μεγάλων.

de raison pour en exclure les femmes, mais cette tolérance est plus difficile à comprendre pour de jeunes enfants. Elle est attestée pourtant, entre autres témoignages [1], par la mention d'un *enfant du sanctuaire* (παῖς ἀφ' ἑστίας), sur lequel nous ne savons rien de particulier, si ce n'est qu'il était chargé d'accomplir, au nom de tous les initiés, certaines prescriptions religieuses, destinées à faire descendre sur eux la protection divine [2]. Il y avait à Athènes peu de citoyens qui ne fussent pas initiés, et beaucoup l'avaient été dans leur jeunesse. Ceux qui avaient attendu ne laissaient pas de recourir plus tard à ce moyen de s'assurer les bénédictions célestes, dans ce monde et dans l'autre [3].

Cette considération nous amène à examiner ce qui a fait le mérite des mystères aux yeux des hommes éclairés, aussi bien qu'à ceux de la foule superstitieuse et ignorante : ils fortifiaient l'espérance dans une autre vie, promettaient des récompenses proportionnées aux œuvres et par là exerçaient une influence morale, propre à soutenir les courages dans les traverses de la vie. Cette influence, attestée par de nombreux témoignages [4], ne saurait être mise en doute; il ne nous reste

1. Apollodore, dans le commentaire de Térence par Donatus (*Phormion*, a. I, sc. 1, v. 15).

2. Porphyre, *de Abstinentia*, l. IV, c. 5, p. 307. Il y a lieu de rapprocher de ce passage ce qu'on lit dans le *Lexicon Seguerianum*, p. 204, 20 : ἀφ' ἑστίας μυηθείς · ὁ ἐκ τῶν προκρίτων Ἀθηναίων κλήρῳ λαχὼν παῖς δημοσίᾳ μυηθείς. Isée pouvait donc dire, dans un fragment conservé par Apostolius (*Proverb.*, cent. IV, n° 61), que ce fait d'avoir été initié ἀφ' ἑστίας était une preuve du droit de cité; mais quel était le sens de ces mots ἀφ' ἑστίας. On peut voir des conjectures à ce sujet dans Boeckh (*Corpus Inscript. græc.*, t. I, p. 445), et dans Welcker (Gerhard's. *Archæol. Anzeigen*, 1861, n° 147, p. 166), où on lit que des filles figuraient aussi parmi les παῖδες ἀφ' ἑστιας, et que ces enfants, désignés d'abord par le sort, furent choisis plus tard avec le concours de l'Aréopage. Peut-être faut-il entendre par ἑστία le foyer commun, κοινὴ ἑστία ἐν πρυτανείῳ, auquel cas, ἀφ' ἑστίας signifierait au nom de l'Etat. Telle est l'hypothèse de Lobeck (*Aglaophamus*, p. 1290), à laquelle se rallie R. Schöll (*Hermès*, t. VI, p. 16).

3. Aristophane, *Pax*, v. 376.

4. Les principaux témoignages se trouvent dans Pindare, *Fragm. Threnica*, 8, dans un fragment de Sophocle conservé par Plutarque, *de audiendis Poetis*, c. 4, dans le *Panégyrique* d'Isocrate, c. 6, § 28, dans Diodore, l. V, c. 48, et dans Cicéron, *de Legibus*, l. II, c. 14; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 51-64, 69 et suiv.

qu'à l'expliquer. Il est incontestable que Déméter, Perséphone et Iakchos, en l'honneur de qui étaient célébrés les mystères, étaient des divinités complexes, dont la puissance se manifestait de diverses manières. Elles régnaient à la fois sur le monde d'en haut et sur celui d'en bas. Des profondeurs de la terre, elles envoyaient une plénitude de vie qu'elles ramenaient à elles, pour la dispenser de nouveau. Les régions inférieures étaient devenues le séjour de la vie, aussi bien que le séjour de la mort; les dieux qui les gouvernaient s'intéressaient non à la mort, mais à la vie. Comme dans les phénomènes de la nature auxquels ils président directement, la vie renaît de la mort, comme d'après les légendes sacrées, eux-mêmes, bien que frappés dans leur existence, sont éternellement vivants, ils ne peuvent permettre à la mort d'anéantir la vie humaine, et conservent la vie dans le royaume souterrain avec autant de sollicitude qu'ils en ont mis à la soigner et à l'entretenir sur la terre. L'homme ravi par la mort ne fait que passer d'une vie à l'autre, et cette nouvelle existence, malgré le changement de formes qu'elle entraîne, contient plus de vérité que la première. Si d'ailleurs d'autres dieux obtenaient des hommages, en raison des bienfaits particuliers que l'on était en droit d'en attendre, ou si l'on se croyait tenu vis-à-vis d'eux à des obligations spéciales, les divinités chthoniennes des mystères étaient mêlées plus intimement encore et d'une façon plus générale à l'ensemble de la vie humaine; d'elles surtout dépendait la perte ou le salut; elles étaient les dispensatrices universelles des grâces et les juges que l'on devait le plus craindre d'irriter, puisqu'on se trouvait en leur puissance en deçà et au delà du tombeau. Que cette puissance divine, qui embrassait tout ce qui existe, sans négliger la vie terrestre, ne fût nulle part rendue aussi présente à l'esprit de l'homme que dans le culte des divinités chthoniennes et singulièrement dans les mystères d'Eleusis, cela est certain. En l'absence d'un enseignement dogmatique, qui n'existait pas plus là qu'ailleurs, les purifications et les consécrations rappelaient à l'obligation de la pureté morale, en même temps que les chants, les prières et les représentations des légendes sacrées faisaient naître la confiance que tout n'était pas fini en ce

monde, que chacun était puni ou récompensé selon ses mérites. A la vérité, comme l'instruction religieuse ne se communiquait guère qu'à l'aide d'images symboliques, les idées que ces emblèmes éveillaient dans les esprits dépendaient surtout des sentiments personnels, et l'influence religieuse ou morale dont on faisait honneur aux mystères témoignait plutôt des dispositions favorables que chacun apportait de chez soi que des effets réellement produits sur la foule des adeptes. Pour le grand nombre, les mystères étaient une source de grâces, comme le sont les sacrements dans l'Église chrétienne. On croyait, par l'observance de formalités extérieures, se créer un titre à la bienveillance divine et se l'assurer d'une manière durable par l'initiation, sans avoir à s'inquiéter de l'état intérieur. Cela explique pourquoi beaucoup de gens, qui n'étaient pas des esprits forts et des libertins comme Alcibiade et ses compagnons de plaisir, mais des hommes pieux, se montraient indifférents ou mêmes hostiles aux mystères[1]. Ils ne pouvaient rien en attendre que ce qu'ils trouvaient en eux-mêmes ; ils voyaient que ces cérémonies ne produisaient, au moins sur le grand nombre, aucun effet sensible, et que les adeptes se distinguaient des autres par une confiance déraisonnable dans la vertu de l'initiation, non par une conscience plus sévère. Les emblèmes que l'on offrait aux regards, les mythes que l'on interprétait ou que l'on représentait ne répondaient pas assez aux idées religieuses dont ils étaient censés être le voile. Les images étaient trop grossières, les scènes trop bouffonnes pour que la multitude ne s'attachât pas plutôt à l'apparence extérieure qu'au germe idéal qu'elles recouvraient. Même parmi les hommes réfléchis, il y en avait pour qui les expositions et les représentations mystiques étaient moins l'expression sensible des idées religieuses que l'histoire d'hommes divinisés, embellie et altérée par les légendes fabuleuses, à ce point qu'elles se prêtaient aussi à l'interprétation évhémérique, ainsi que le prouvent le témoi-

1. Lucien, *Vita Demonactis*, c. 11; Diogène Laërte, l. VI, § 39 ; voy. aussi Wyttenbach, dans ses notes sur le *de audiendis Poetis* de Plutarque (t. I, p. 161, Lipsiæ). Touchant le sentiment de Platon, voy. Hermann, *Gesch. und System. der Platon. Philos.*, p. 302.

gnage de Cicéron[1] et plus clairement encore divers passages des apologistes chrétiens.

Il n'est pas douteux que les mystères d'Eleusis n'aient subi avec le temps les changements auxquels sont soumis toutes les institutions humaines. Au cycle mythologique qui avait été jadis exposé aux initiés, sans le secours d'aucun artifice, se mêlèrent peu à peu de nouveaux éléments, empruntés à la théogonie orphique[2]. C'est ainsi que Iakchos fut admis dans la société des divinités éleusiniennes. Sa naissance, ses faits et gestes, sa mort et sa résurrection fournirent matière à des chants et à des représentations. Ces changements remontent au temps où Onomacrite et ses adhérents avaient perfectionné et popularisé la doctrine mystique, non sans porter atteinte au sacerdoce d'Eleusis. Bientôt aussi les représentations imitatives des légendes sacrées revêtirent une forme plus artistique ; le progrès de la mise en scène et du mécanisme, qui ajouta tant à l'éclat du théâtre athénien, ne fut pas perdu non plus pour la célébration des mystères d'Eleusis[3]. Enfin, à mesure que les Mystai et les Époptai, plus éclairés et plus religieux, sentirent le besoin de relever le sens des mystères, les prêtres, parmi lesquels existaient aussi des hommes éclairés et religieux, durent nécessairement s'efforcer de donner à leurs ὄργιαι, aux discours et aux chants qui s'y faisaient entendre, aux actes que l'on y accomplissait, une forme qui les rendit susceptibles de conceptions et d'interprétations plus profondes[4]. Ce sont là des conjectures qui, sans être confirmées par des témoignages positifs, portent en elles-mêmes le caractère de la vérité. Sans doute dans la période classique,

1. On lit dans les *Tusculanes* (l. I, c. 13) : « Quære quorum demonstrantur sepulcra in Græcia; reminiscere, quoniam es initiatus, quæ traduntur in mysteriis. » Il n'est pas douteux que ce passage ne se réfère aux mystères d'Eleusis.

2. Voyez Preller, *Demeter und Perseph.*, p. 138, et *Eleusinia*, p. 92.

3. Athénée rapporte (l. I, c. 39, p. 22) que les prêtres d'Eleusis avaient pris pour modèle le costume tragique introduit par Æschyle. On peut supposer, d'après cela, qu'ils faisaient aussi servir aux mystères les machines, les décors et autres accessoires usités sur la scène.

4. L'opinion de Lobeck a été combattue, mais non réfutée par plusieurs critiques, entre autres par Völcker (*Neue Jahrbücher für Philol. und Pædag.*, t. IX, p. 31).

et en général dans tout le laps de temps qui précéda l'introduction du christianisme, il n'y a pas trace d'explications instructives et d'allégories développées devant les assemblées des Mystai et des Époptai. C'est ce que les recherches de Lobeck démontrent clairement pour tout esprit non prévenu; mais plus tard, lorsque le paganisme livra sa dernière bataille contre la religion nouvelle, et que des traités religieux furent introduits dans les écoles et dans les temples, ainsi qu'on l'a vu plus haut[1], il est présumable que les mystères fournirent la matière d'ouvrages analogues, et que ces ouvrages n'étaient autre que le développement des allégories, approprié à l'état de la philosophie religieuse et au mode d'interprétation qui en était la conséquence pour la masse des initiés. L'exégèse devait se borner, pour le commun des fidèles, à de simples indications, destinées à rappeler qu'il y avait un sens caché au fond des mystères, et que le l'intelligence en était réservée à un petit nombre d'élus[2].

La célébration des mystères se terminait par l'accomplissement d'un rite symbolique. On remplissait deux vases d'argile de forme arrondie (πλημοχόαι), et on les vidait, en les tournant l'un vers l'orient, l'autre vers le couchant, avec accompagnement de formules mystiques[3]. Nous ne savons ni de quel liquide on se servait ni quelles paroles on prononçait; le champ est donc ouvert aux conjectures, sur le détail aussi bien que sur le sens symbolique de ces cérémonies[4].

Après que les initiés étaient rentrés dans la ville, où probablement ils retournaient aussi en procession, l'Archonte-roi demandait aux Prytanes un rapport sur les fêtes. Les Prytanes rassemblaient le lendemain le Conseil des cinq cents, dans

1. Voy. ci-dessus, p. 207, n. 3.

2. C'est ce qui résulte du passage suivant de Théodoret (*Therapeutica*, p. 49, ed. Gaisford) : ὁ μὲν πολὺς ὅμιλος τὰ δρώμενα θεωρεῖ, οἱ δὲ ἱερεῖς τὸν τῶν ὀργίων ἐπιτελοῦσι θεσμόν, ὁ δὲ ἱεροφάντης οἶδε τῶν γενομένων τὸν λόγον καὶ οἷς ἂν δοκιμάσῃ μηνύει.

3. Athénée, l. XI, c. 93, p. 496.

4. Le célèbre κόγξ ὄμπαξ, que Le Clercq (Cléricus) avait déclaré d'origine sémitique, dans la *Bibliothèque universelle*, t. VI, p. 83, et qu'il reconnut plus tard comme sanscrit, a été ramené à sa véritable valeur par Lobeck, que beaucoup de gens se sont refusés à comprendre, comme d'habitude.

l'Eleusinion d'Athènes, pour lui soumettre les incidents qui pouvaient être de sa compétence [1]. S'il s'agissait de délits se rattachant à la fête secrète, les membres du Conseil non initiés ne pouvaient rester en séance, non plus que les Héliastes dans des cas analogues [2]. Des inscriptions relativement récentes font mention d'un Conseil sacré (ἱερὰ γερουσία, ἱερὸν συνέδριον) qui se recrutait parmi les personnages les plus considérables du clergé éleusinien [3]. Ce Conseil n'a pas laissé de traces dans les documents antérieurs ; mais il est constaté que les Eumolpides pouvaient évoquer à leur tribunal les actes de violence portant atteinte à la sainteté des mystères, et qu'ils rendaient leurs arrêts en vertu de dispositions non écrites [4].

La considération attachée aux mystères d'Eleusis se conserva longtemps, même chez les Romains. Les plus illustres personnages ne dédaignèrent pas de se faire initier : nous le savons pertinemment pour les empereurs Auguste, Hadrien et Marc-Aurèle [5]. Les inscriptions qui mentionnent l'ἱερὰ γερουσία sont contemporaines de Commode, de même que le discours d'Aristide sur les Eleusinies. Lorsque l'empereur chrétien Valentinien interdit les fêtes nocturnes, les Eleusinies furent exemptées de cette prohibition, grâce à l'intervention du proconsul d'Achaïe, Prétextat [6], et quelque temps après, quand la race des Eumolpides vint à s'éteindre, un archiprêtre de Mithra fut appelé de Thespies, pour exercer les fonctions d'Hiérophante [7].

On a vu déjà que des mystères éleusiniens étaient célébrés ailleurs qu'à Eleusis, et nous avons signalé trois cultes princi-

1. Andocide, *de Mysteriis*, p. 55 et 111.
2. Andocide, *ibid.*, § 28 et 31 ; Pollux, l. VIII, c. 123.
3. *Corpus Inscript. græc.*, n° 399 et 402.
4. Démosthène, *c. Androtion*, p. 601 ; Lysias, *c. Andocide*, p. 204 ; Ps. Plutarque, *Vitæ decem Oratorum*, p. 256. Il est question, dans ce dernier passage, d'un ἐξηγητὴς ἐξ Εὐμολπιδῶν, de même que dans le *Corpus Inscr. gr.*, n. 392.
5. Voy Lobeck, *Aglaophamus*, p. 37 et 38. On peut voir, dans le *Corpus Inscr. gr.*, t. I, n° 434, et dans l'appendice de l'*Anthologie* palatine, n° 234, une inscription en vers élégiaques, dans laquelle un hiérophante se vante d'avoir conféré l'initiation à l'empereur Hadrien.
6. Zosime, l. IV, c. 3, p. 176, ed. Bonn.
7. Eunape, *Vita Maxim.*, p. 52, ed. Boissonade.

paux. D'après une légende qui peut avoir un fondement historique, un prêtre de Kéléos, nommé Dysaulès, passait pour avoir institué celui de Phlionte[1]. Les mystères étaient pratiqués en Messénie avant la conquête des Spartiates; on disait même qu'ils y avaient été apportés de l'Attique à une époque de beaucoup antérieure[2]. Plus tard, lorsque Épaminondas rendit à la Messénie son indépendance, ils furent restaurés par l'Athénien Méthapos[3]. Enfin, vers le même temps, des mystères furent établis dans la ville récemment fondée de Mégalopolis, en Arcadie, toujours à l'imitation de ceux d'Eleusis. En outre, Déméter portait le surnom d'Eleusinia en différentes localités de la Laconie, de l'Arcadie, de la Béotie[4], et ainsi que l'indique le mois Éleusinios, dans l'île de Théra et à Olus, en Crète[5]. Il n'y a pas lieu de croire que ce surnom soit originaire de l'Eleusis voisine d'Athènes; il semble bien plutôt une bienvenue souhaitée à la déesse; dans cette hypothèse, l'Eleusis attique, aussi bien que son homonyme située en Béotie sur les bords du lac Copaïs, et qui fut détruite plus tard par un cataclysme, auraient emprunté leur nom au culte déjà établi de Déméter[6]. Il n'est pas vraisemblable toutefois que les fêtes célébrées en l'honneur de Déméter Eleusinia aient eu partout un caractère secret[7]. Déméter avait bien aussi ses mystères à Lerna en Argolide, qui assurément se rattachaient à ceux d'Eleusis[8], mais il n'est pas prouvé que cette déesse y fut adorée sous le surnom d'Eleusinia. Il en était autrement à Phénée, en Arcadie, où Déméter Eleusinia

1. Pausanias, l. II, c. 14, § 2.
2. Voy. cependant plus haut, p. 495, n. 1.
3. Pausanias, l. IV, c. 1, § 5, et c. 26, § 6. A cette rénovation des mystères se rapporte l'inscription d'Andania, dont Sauppe a donné une interprétation approfondie dans les Mémoires de l'Académie de Goettingue, t. VIII, p. 217-274. C'est avec raison que Sauppe combat la conjecture de Welcker d'après laquelle Methapos serait plus ancien, et à peu près contemporain d'Onomacrite; voyez aussi Bergk, dans les *Jahrbücher f. Philologie*, t LXXIX, p. 192.
4. Pausanias, l. III, c. 20, § 5; l. VIII, c. 25, § 2 et c. 29, § 5; l. IX, c. 4, § 3; Plutarque, *Aristide*, c. 11.
5. *Corpus Inscript. græc.*, n. 2448 et 2554.
6. Strabon, l. IX, c. 2, p. 407.
7. Sur le culte établi en Crète, voy. Diodore, l. V, c. 77.
8. Voy. Preller, *Demeter und Perseph.*, p. 211.

présidait à des mystères, institués, disait-on, par l'arrière-petit-fils d'Eumolpus, appelé Naos, qui aurait développé en ce sens le culte dont Déméter était déjà l'objet[1].

Les fêtes de la grande initiation qui, par opposition à la petite, représentait les mystères proprement dits, revenaient tous les deux ans. Les prêtres retiraient les écritures sacrées d'un monument situé près du temple de la Déesse et appelé πέτρωμα, parce qu'il se composait de deux pierres exactement adaptées l'une à l'autre; il en donnait lecture aux Mystai, puis les renfermait dans leur cachette. On voyait dans le même lieu un masque de Déméter Cidaria, qu'un prêtre se posait sur le visage, après quoi il frappait la terre à coups de verges ou de bâton et invoquait les divinités souterraines. La légende racontait que, à Thelpousa, située également en Arcadie, Déméter, pour échapper aux poursuites de Poseidon, avait pris la forme d'une jument, que le dieu, changé lui-même en cheval, avait abusé d'elle, et que de ce commerce était né le cheval Arion, ainsi qu'une fille dont le nom ne pouvait être révélé qu'aux initiés[2]. — Il existait encore plusieurs cultes secrets, rendus à des divinités autres que Déméter. Dans tous les temples qui n'étaient ouverts qu'aux prêtres et où les prêtres eux-mêmes n'étaient admis qu'à certains moments, on pratiquait des cérémonies mystiques. Nous avons dit sur ce sujet tout ce que nous pouvions en dire. Pour ce qui concerne les cultes également secrets, auxquels n'avaient accès qu'une partie de la population, par exemple les hommes à l'exclusion des femmes, ou les femmes à l'exclusion des hommes, et dont non seulement la participation mais la connaissance même était refusée aux profanes, il sera plus à propos d'en traiter dans l'un des chapitres suivants, et de rattacher ces cérémonies à l'ensemble des fêtes religieuses. Actuellement, il convient de nous borner aux cultes pour lesquels, de même que pour les Eleusinies, l'initiation était soumise à certaines conditions, mais devenait de droit, une fois ces conditions remplies. En dehors des mystères de Déméter, nous ne con-

1. Pausanias, l. VIII, c. 14, § 12, et c. 15, § 1 et suiv.
2. Pausanias, l. VIII, c. 25, § 5-7.

naissons dans cette classe, durant la période classique de l'histoire grecque, que les mystères de Samothrace et ceux d'Isis.

## § 2. — *Les Mystères de Samothrace.*

Hérodote, le plus ancien des écrivains à nous connus qui fasse mention de ces mystères, les appelle les orgies des Cabires[1] : mais qu'était-ce, à proprement parler, que les Cabires ? Les anciens nous fournissent sur leur compte des renseignements si contradictoires qu'aucune argutie ne saurait les concilier. Pindare cite Cabiros, né du sol sacré de Lemnos, parmi les êtres considérés en différents pays comme les souches de la race humaine, et l'associe aux Curètes de la Crète et aux Corybantes de Phrygie, à Dysaulès d'Eleusis, au géant Alcyonée des champs Phlégréens, au béotien Alalcoméneus, au lybien Iarbas et aux hommes produits en Égypte par le limon du Nil[2]. De ce passage il semble ressortir que le poète a vu dans le Cabiros lemnien non pas un dieu créateur, mais un homme primitif, d'où serait sortie la race actuelle, abâtardie dans la suite des temps et devenue si peu semblable à ses ancêtres. Pindare est, il est vrai, le seul témoin qui tienne ce langage, mais il est aussi le plus ancien que nous puissions citer. Les écrivains postérieurs qui ont également rapproché les Cabires, les Curètes et les Corybantes ne présentent les premiers ni comme des hommes ni comme des dieux. Ils voient dans les Cabires des êtres intermédiaires, à la suite ou au service de divinités plus puissantes[3]. D'après cette façon d'envisager les choses, les mystères des Cabires, au lieu d'être

1. Hérodote, l. II, c. 51 : ὅστις τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρήϊκες ἐπιτελέουσιν.
2. Dans un fragment conservé par Origène (*Philosophumena*, p. 96, ed. Miller) et publié avec corrections par Schneidewin. dans le *Philologus*, t. I. p. 423.
3. Strabon, l. X, p. 466, 470 et 472.

célébrés en leur honneur, auraient été institués par eux pour honorer les grands dieux à qui ils étaient subordonnés [1]. D'autres au contraire, et il faut avouer que ce sont les plus nombreux, reconnaissent dans les Cabires les dieux mêmes adorés dans les mystères. Mais quelle espèce de dieux étaient-ils, quel était leur nombre, à quelles divinités populaires répondaient-ils? Sur tous ces points, les vues s'écartaient à l'infini. On ne peut donc s'étonner que ce qui se passait dans les mystères et transpirait au dehors ait été susceptible d'interprétations très diverses et ait éveillé des souvenirs qui reportaient les esprits tantôt vers un dieu, tantôt vers un autre. Naturellement aussi les critiques modernes ont émis les opinions les plus opposées sur les Cabires et leurs mystères, tout en trouvant moyen de s'appuyer, chacun de son côté, sur les témoignages des anciens. Plus on cherche à scruter ces témoignages, plus on se persuade qu'il est impossible d'en tirer des conclusions certaines. En présence de ce fait indéniable que, dans les temps reculés, les Phéniciens ont fondé sur les rivages et dans les îles de la mer Egée des établissements plus ou moins considérables, et en tenant compte des traces manifestes qu'ont laissées les cultes implantés par eux, on est autorisé ou plutôt forcément amené à conclure que le nom de Cabires, qui ne peut être dérivé du grec que par un procédé violent, s'explique au contraire de la manière la plus simple par l'étymologie sémitique. Le mot *Kabirim* en effet signifie *les grands, les puissants*, et ce sens est expressément attribué au nom des Cabires par plusieurs textes anciens [2]. Sans rechercher si leurs mystères furent en effet institués par les Phéniciens, on peut au moins admettre comme très vraisemblable que lorsque les Phéniciens furent repoussés par les Grecs des lieux où ils avaient institué le culte des Cabires, ce culte ne disparut pas avec eux et conserva des adhérents obstinés. Il rentra toutefois dans le demi-jour et ne fut plus pratiqué qu'en secret par

1. Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1246.
2. Varron, *de Lingua latina*, l. V, c. 58, p. 23 M; Macrobe, *Saturn.*, l. III, c. 4, p. 422, ed. Zeun; mais voyez surtout Sauppe, *Mysterieninscrift v. Andania*, p. 259, et Zeyss, dans le *Philologus*, t. XXXI, p. 299.

une minorité de fidèles. Mais ce secret même et d'autres raisons qu'il est plus facile d'imaginer que de démontrer, lui valurent un renom de sainteté qui, bientôt lui rendit et au delà son ancien prestige. Nous savons en particulier que les Cabires étaient de puissants protecteurs contre les dangers de la navigation ; aussi les marins furent-ils les premiers à se ranger parmi leurs adorateurs. A mesure que de toutes les parties de la Grèce surgirent de nouveaux initiés au culte de ces dieux, les prêtres s'attachèrent à remplir l'attente des néophytes, en renouvelant la forme et le sens des mystères. Beaucoup d'emprunts furent faits, soit aux mystères d'Éleusis, soit à d'autres cultes établis en différentes contrées, de sorte que les initiés pouvaient reconnaître dans les Cabires quelqu'une de leurs divinités mystiques ou populaires. Ainsi s'explique la variété des aperçus que l'on rencontre chez les anciens. Le critique qui s'attache exclusivement à telle ou telle opinion, sans prendre connaissance des autres ou en les rejetant de parti pris, et qui remplit tant bien que mal les lacunes par des hypothèses peut bien construire sur les Cabires quelque chose ressemblant à un système; mais si fier qu'il soit de ce succès, et en admettant qu'il fasse partager sa satisfaction à d'autres, nous avouons préférer notre ignorance à ce faux semblant de savoir et la croyons plus correcte[1].

Le côté extérieur du culte ne nous est pas mieux connu pour les mystères de Samothrace que pour ceux d'Eleusis. Il va de soi que l'initiation devait être précédée de purifications minutieuses. Nous savons de plus que le prêtre chargé de procéder à la purification des meurtriers était appelé Κόης ou Κοίης, nom d'où l'on peut inférer que le feu et les fumigations jouaient un rôle dans cette cérémonie[2]. Il paraît aussi que l'on exigeait des postulants une sorte de confession, car nous lisons quelque part[3] qu'un Spartiate, interrogé par le prêtre sur ce qu'il avait fait de mal dans sa vie, lui demanda à son tour : Est-ce à toi, est-ce à la divinité que je dois le dire ? Et comme le prêtre

1. Voy. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 1109.
2. Hésychius, s. v. Κοίης ; voy. aussi Lobeck, *ibid.*, p. 1290.
3. Plutarque, *Apopht. lacon.* (Antalcidas, n. 1, Lysandre, n. 10, Incerti, n. 65).

répondait : « A la divinité. » « Retire-toi donc, dit le Spartiate, afin que je puisse m'entretenir avec la divinité seul à seul. » Plutarque a négligé de nous apprendre si l'initiation fut conférée à ce pénitent difficultueux. Enfin nous savons que non seulement les adultes, hommes et femmes, mais aussi les enfants étaient susceptibles d'être initiés[1], et que les adeptes recevaient une bandelette couleur de pourpre, qu'ils se passaient autour du corps, comme un préservatif efficace surtout contre les dangers de la navigation[2].

Les mystères des Cabires étaient célébrés ailleurs que dans l'île de Samothrace. A Amphissa, dans la Locride, une fête secrète était consacrée aux ἄνακτες παῖδες, qui passaient auprès de quelques-uns, soit pour les Dioscures, soit pour les Curètes, mais dans lesquels ceux qui se prétendaient mieux instruits croyaient reconnaître les Cabires[3]. Il existait en Béotie, près de Thèbes, un bosquet appartenant aux divinités cabiriques Déméter et Cora, où les initiés seuls pouvaient entrer, et à sept stades de là, s'élevait un temple des Cabires. La légende faisait remonter ce culte à la plus haute antiquité. Une population désignée sous le nom de Cabiréens avait, disait-on, habité ces lieux, et Déméter avait révélé ses mystères à Prométhée, issu de cette race, et à Ætnaios, fils de Prométhée ; mais les Cabiréens avaient été expulsés dans la guerre des Epigones, et le culte avait disparu avec eux. Il fut rétabli par une prêtresse nommée Pélarge, assistée de son mari Isthmiadès, non pas toutefois sur le même emplacement. Plus tard Télondas, et d'autres débris de la race cabiréenne le restaurèrent à l'endroit où il avait été pratiqué à l'origine[4]. Suivant un autre récit, ces mystères auraient été dans le principe apportés d'Athènes par Méthapus, le même qui établit aussi les mystères d'Éleusis chez les Messéniens. remis par Épaminondas en possession de leur territoire[5],

1. Donatus, dans son Commentaire sur Térence, *Phormion*, a. I, sc. 1, v. 15.
2. Schol. d'Apollonius, l. I, v. 917.
3. Pausanias, l. X, c. 38, § 7.
4. Pausanias, l. IX, c. 25, § 5 et suiv.
5. Pausanias, l. IV, c. 1, § 7.

L'inscription d'Andania permet en effet de supposer que le culte des Cabires était joint à celui de Déméter et de Cora, de sorte qu'il y aurait eu aussi, dans cette contrée, une Déméter Cabiria [1]. Les Cabires étaient encore honorés à Lemnos, à Imbros, à Pergame, en Macédoine, partout sous la forme mystique [2].

## § 3. — *Les Mystères d'Isis.*

Depuis que le culte d'Isis eut pénétré en Grèce, la Déesse, outre ses solennités publiques, eut ses mystères, auquel nul ne pouvait être admis sans une initiation spéciale. Pausanias cite un assez grand nombre de temples consacrés à Isis [3], sans toutefois marquer pour aucun d'eux l'époque où il fut construit. Malgré ce défaut d'indications, on peut être assuré que tous étaient postérieurs à l'avènement des Lagides et aux relations plus actives qui par suite s'établirent entre l'Égypte et la Grèce. Dans le temple de Phlionte, l'image d'Isis ne pouvait être contemplée que par les prêtres. A Tithorée, en Phocide, deux fêtes populaires étaient célébrées annuellement en son honneur, l'une au printemps, l'autre à l'automne, mais il n'était permis de pénétrer dans l'intérieur du temple qu'à ceux qui en avaient reçu l'invitation de la Déesse elle-même, par la voie des songes. Les postulants devaient exprimer leur

1. Voy. Sauppe, *Mysterieninsch.*, p. 222 et 259.
2. D'après Jamblique (*Vita Pythagoræ*, l. I, c. 28), Pythagore se fit initier aussi à Imbros.
3. A Mégare (l. I, c. 41, § 3), à Corinthe (l. II, c. 4, § 6), à Phlionte (l. II, c. 13, § 7), près de Trézène (l. II, c. 32, § 6), à Méthane (l. II, c. 34, § 1), à Hermione (l. II, c. 34, § 10), à Bœæ, en Laconie (l. III, c. 32, § 13), à Messène (l. IV, c. 32, § 6), à Bura, en Achaïe (l. VII, c. 25, § 9), à Tithorée, en Phocide (l. X, c. 32, § 7). Une inscription d'Orchomène, en Béotie, publiée par Conze et Michaelis (*Rapporto d'un viaggio*, etc., p. 81) signale un prêtre de Sérapis, d'Isis et d'Anubis. Sur la manière dont s'est propagé en Grèce le culte d'Isis et de Sérapis, voy. Preller, dans les *Berichte der Sæchs. Gesells. der Wissensch.*, 1854, p. 196. Une inscription datant de la quatrième année de la CXI[e] olymp. et insérée dans l'*Hermès*, t. V, p. 351, montre que les métèques égyptiens possédaient déjà un ἱερὸν d'Isis à Athènes.

désir aux prêtres, qui se chargeaient d'examiner si l'autorisation venait bien réellement d'Isis, après quoi il fallait encore, pour être admis dans le sanctuaire de la Déesse, être initié suivant les rites et prendre rang parmi ses serviteurs d'élection. Si, en effet, ceux qui témoignaient leur dévotion à Isis par des prières et des sacrifices, étaient en très grand nombre, il existait au milieu d'eux une communauté plus intime d'affiliés, voués exclusivement à son culte et se rattachant à elle par un lien plus étroit, d'où leur venait le nom d''Ισιακοί [1]. L'admission parmi les *religiosi*, comme les appelle Apulée [2], était précédée d'un bain; le prêtre consécrateur, escorté d'un certain nombre d'adeptes, lavait lui-même le néophyte, en invoquant les dieux, puis on retournait au temple et le prêtre donnait lecture des passages des livres saints où étaient formulées les prescriptions relatives aux épreuves préparatoires. Pendant dix jours on devait s'abstenir de nourriture animale et de vin. A la fin de la dernière journée, le prêtre conduisait dans la partie la plus reculée du sanctuaire le postulant, qui voyait alors et entendait ce qu'il n'était permis qu'aux seuls initiés de voir et d'entendre. Aussi l'écrivain chez qui nous puisons les détails qui suivent et qui avait reçu lui-même l'initiation dans le temple d'Isis, à Corinthe, n'a-t-il dit que ce qu'il a cru pouvoir révéler sans encourir de blâme, et nous laisse-t-il exprès incertains de ce que nous devons admettre ou rejeter dans son récit : « Écoute, dit-il, et crois ce qui est vrai : J'ai approché du royaume de la mort; j'ai foulé le seuil de Perséphone, et j'ai traversé tous les éléments, pour revenir sur mes pas. Une fois de retour, j'ai vu le soleil briller en pleine nuit de tout son éclat; je me suis trouvé face à face avec les dieux du ciel et ceux des enfers et je les ai adorés sans que rien nous séparât. Les paroles que je prononce et que tu entends, il ne t'est pas donné de les comprendre; je passe maintenant aux choses que je puis, sans pécher, faire connaître même aux profanes. » Ce qui suit a trait à des

1. Plutarque, *de Iside et Osiride*, c. 3.

2. *Métamorphoses*, l. XI, c. 16 ; d'après ce passage, les *religiosi* sont, par opposition avec les *profani*, ceux *qui venerandis penetralibus pridem fuerant initiati*. Le récit suivant est également extrait d'Apulée.

détails matériels d'un intérêt médiocre : « Les cérémonies achevées, je m'avançai couvert de douze robes sacerdotales (*stolæ*), et l'on me fit gravir une estrade dressée devant la statue de la déesse. Sur mon vêtement de lin étaient peintes des fleurs ; de mes épaules descendait derrière moi jusqu'aux talons une chlamyde précieuse, sur laquelle étaient figurés des animaux de diverses couleurs, dragons de l'Inde et griffons hyperboréens ; les prêtres donnent à ce vêtement le nom d'*olympiaca stola*. Je portais de la main droite une torche enflammée ; ma tête était couronnée de palmes qui rayonnaient tout autour. Un rideau tomba subitement et je me trouvai exposé aux regards de la foule assemblée. Je fêtai ensuite mon initiation par un banquet, et le troisième jour les mêmes cérémonies se renouvelèrent, terminées également par un repas religieux. » Si à la suite de ce récit d'Apulée, on se demande en quoi consistaient proprement les mystères d'Isis, on doit reconnaître qu'au fond ils ressemblaient beaucoup à ceux d'Eleusis. Toute la différence consiste en ce qu'aux noms de Déméter, de Perséphone et de Iakchos sont substitués ceux d'Isis, d'Osiris et d'autres divinités égyptiennes, soit que ces divinités aient été identifiées d'une manière plus ou moins complète avec les grecques, soit que l'on ait reconnu en elles une expression plus vraie et plus caractéristique des idées que personnifiaient les unes et les autres. Isis surtout était pour ses adorateurs la déesse qui embrasse toutes choses, à laquelle sont soumis le ciel, la terre et les enfers, qui commande à la vie et à la mort ; d'elle dépendent les destinées humaines ; c'est elle qui récompense et punit les hommes selon leurs mérites. Ceux qui s'étaient voués à son service et s'étaient fait admettre dans la société secrète de ses Mystai, étaient tenus d'observer pour leur vêtement et pour leur régime des règles ascétiques. L'affiliation, telle qu'elle vient d'être décrite, ne pouvait évidemment être octroyée à un grand nombre. Ceux-là seuls y pouvaient prétendre, que la Déesse avait choisis, en envoyant un songe aux néophytes et aux prêtres ; il fallait en outre avoir les moyens de subvenir aux frais de la cérémonie, qui étaient assez considérables pour entrer en ligne de compte. Aussi les initiés étaient-ils admis

non par centaines comme dans les Éleusinies, mais isolément, comme cela se passait pour les Orphéotélestes, dont il a été parlé plus haut. Il y avait cependant cette différence que, dans les mystères des Orphéotélestes, les dépenses étaient mises à la portée des classes inférieures, auxquelles il s'adressaient de préférence Les Mystères orphiques avaient eux-mêmes, dans le principe, un caractère plus exclusif et plus élevé et n'étaient tombés que peu à peu dans l'état d'abjection où nous les avons vus. Même dans le culte d'Isis, il y avait, à côté des affiliations auxquelles ne pouvaient aspirer qu'un petit nombre d'élus, des cérémonies accommodées à toutes les fortunes. Les prêtres faisaient des tournées comme les Orphéotélestes et les Métragyrtes, et offraient à prix réduit les consécrations, les purifications et ce qui s'ensuit, à savoir les bénédictions et les indulgences. D'un ordre plus élevé, les mystères d'Isis, auxquels se rattachaient ceux d'Osiris et de Sérapis[1], étaient recherchés aussi par des hommes d'un esprit cultivé qui, ne trouvant pas dans les cultes traditionnels, dépouillés peu à peu de leur sens profond par la poésie et l'art anthropomorphiques, la satisfaction de leurs aspirations religieuses, cherchaient des formes plus intellectuelles et des images plus propres à représenter l'essence divine dans son unité et sa diversité[2]. Les mystères étaient la dernière ressource du paganisme aux abois, le dernier refuge où il pût tenter de se défendre contre le christianisme triomphant.

1. Apulée, *Métam.*, l. XI, c. 26 et 27. Le fait d'avoir fait venir de Thespies un prêtre de Mithra (voy. plus haut, p. 475), prouve que le culte de cette divinité avait aussi trouvé accès en Grèce. Sur la façon dont il se répandit dans d'autres parties de l'empire romain, voy. Preller, *Rœm. Mythol.*, p. 759.

2. Outre les mystères que nous avons mentionnés, il y en avait d'autres moins célèbres, dont le nombre ne fit qu'augmenter avec le temps. Apulée (*Apol. s. de Magia*, c. 55) se vante de s'être fait initier à la plupart des cultes secrets de la Grèce : « Sacrorum pleraque initia in Græcia participavi, » et presque aussitôt après : « Multi juga sacra et plurimos ritus et varias cerimonias studio veri et officio erga deos didici ». Une inscription de Lemnos, publiée par Conze (*Rapporto*, etc., p. 96) prouve qu'il existait des mystères d'Hermès, et Varron, cité par Nonius (p. 409, ed. Jos. Mercier) mentionne des mystagogues de Zeus, à Olympie, et de Minerve à Athènes. Dès le temps de Théophraste (*Charakt.*, c. 25), le fait de n'être initié à aucun mystère était un indice de sentiments irréligieux.

## CHAPITRE SEIZIÈME.

### SACERDOCE ET FONCTIONS RELATIVES AU CULTE.

D'après les caractères que nous avons attribués à la religion grecque, on ne peut s'attendre à trouver un clergé régulièrement constitué, dépositaire exclusif d'un corps de doctrine touchant les dieux et les choses divines, et intermédiaire officiel entre les dieux et les hommes. Étant données les conditions de l'anthropomorphisme et les bonnes dispositions des dieux pour la race humaine, les Grecs ne pouvaient guère croire à la nécessité de cette entremise. Dès le principe, leur religion ne semblait pas de nature à être enfermée dans les limites déterminées d'un système théologique. Les traditions et les préceptes sacrés qui auraient pu en effet composer un ensemble doctrinal avaient toujours été confondus dans le patrimoine commun des choses dont l'intelligence et la jouissance semblaient accessibles à tout le monde; les idées que la foule se faisait de ses dieux lui venaient des poètes, qui n'étaient ni prêtres, ni soumis à l'autorité sacerdotale. Les devins et les interprètes qui, en certains cas, révélaient aux hommes la pensée des dieux, étaient également étrangers au sacerdoce [1]; enfin il n'était nullement nécessaire que les purifications et les expiations religieuses fussent accomplies par des prêtres ni dans les premiers temps, où ces cérémonies étaient fort simples, ni plus tard, lorsqu'elles devinrent plus compliquées. Chaque père de famille pouvait sacrifier sur l'autel domestique, sans l'assistance d'un prêtre, et ce que le père faisait pour lui et pour les siens, les Rois d'abord, plus tard les magistrats suprêmes le faisaient au nom de l'État, sans être marqués pour cela du caractère sacerdotal. Aristote

1. Voy. plus haut, p. 372 et suiv.

distingue entre les sacrifices accomplis par les magistrats, en vertu des fonctions qui leur étaient dévolues et les sacrifices hiératiques, réservés aux prêtres [1].

Quelles étaient en réalité les attributions et la condition des prêtres ? Ils avaient, comme nous l'avons vu pour les temps homériques [2], la garde d'un lieu consacré, temple ou téménos, et devaient vaquer aux cérémonies du culte, dans le domaine qui leur était assigné. Quiconque voulait accomplir quelque office religieux dans le sanctuaire auquel ils présidaient, ne pouvait certainement se passer de leur coopération [3] ; partout ailleurs elle n'était pas nécessaire, ce qui ne veut pas dire que, même au dehors, leur assistance ne fût pas quelquefois réclamée [4]. Les prêtres se distinguent des magistrats investis de fonctions sacrées, en ce que le service divin, dans le sanctuaire auxquels ils sont préposés, est leur unique affaire, tandis que pour les autres les sacrifices qu'ils doivent offrir à telle ou telle divinité ne sont qu'un des devoirs de leur charge. Il était possible sans doute que des prêtres eussent d'autres fonctions à remplir en dehors de leur ministère, et il n'existait, dans ce cas, aucun rapport entre ces fonctions et leur caractère sacerdotal.

Nous ne saurions fixer historiquement la date à laquelle remonte la création d'un clergé, dans les conditions que nous venons de dire ; mais il n'est pas douteux qu'elle ne concorde avec la fondation des temples ou des sanctuaires. Ou bien un fidèle adorateur du dieu avait établi un de ces sanctuaires, et

1. Aristote, *Politique*, l. VI, c. 5, § 11.
2. Voy. *Antiq. grecques*, t. I, p. 45, et Nægelsbach, *Homer. Theol.*, p. 198 et suiv.
3. Voy. le passage de l'*Iliade* (l. VI, v. 298 et suiv.), où les femmes troyennes, pour offrir un péplos à Athêna, s'adressent à la prêtresse Théano, qui leur ouvre les portes du temple, dépose le voile sur les genoux de la déesse et invoque la fille de Zeus.
4. Platon, *Cratyle*, p. 396 E. D'après le plan idéal de Platon (*Lois*, l. X, c. 15, p. 909), les cérémonies religieuses ne peuvent s'accomplir que sous la direction des prêtres et dans les sanctuaires de l'État. Les offices privés, tels qu'en réalité il y en avait partout, en dehors de l'intervention des prêtres publiquement reconnus, étaient donc supprimés par Platon, en raison de leur caractère souvent fort répréhensible ; voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. III, p. 428.

alors il était tout naturel qu'il en devînt le prêtre et fût préposé au culte dont il avait eu l'initiative ; ou bien ce sanctuaire était l'œuvre d'une communauté, qui choisissait dans son sein celui qu'elle jugeait le plus propre aux fonctions du sacerdoce. Souvent aussi, une chapelle qu'un particulier avait inaugurée en vue d'un culte privé, uniquement pour lui et pour les siens, gagnait de la considération aux yeux de la communauté à laquelle appartenait le fondateur, et était élevée à la dignité de sanctuaire public. Il était de règle, dans ce cas, que le sanctuaire restât aux mains de l'ancien possesseur. Enfin il pouvait se faire qu'un culte institué privément sur un simple autel domestique se répandit au dehors, pour une raison ou pour une autre, qu'un sanctuaire fût construit par les soins de la communauté, et que le sacerdoce en fût transféré à celui qui en avait eu l'idée première.

Avant d'examiner d'une manière plus approfondie ce qu'était vraiment le sacerdoce, il convient de donner quelques détails sur les fonctionnaires qui, sans être prêtres à proprement parler, avaient part cependant au ministère sacré, offraient aux dieux des sacrifices officiels, avaient la surintendance du culte public, administraient les revenus du temple, donnaient leurs soins aux intérêts temporels qui ne laissaient pas d'être considérables, et y trouvaient eux-mêmes une source abondante de bénéfices. Nous avons déjà fait voir [1] que très vraisemblablement le monnayage avait été, au début, un monopole des temples, et que le trésor public n'avait pris que plus tard cette fabrication à son compte. Il saute aux yeux que le métier devait être lucratif et ajouter notablement aux richesses des sanctuaires, qui d'ailleurs, suivant la considération dont ils jouissaient, recevaient des offrandes plus que suffisantes pour subvenir à leurs besoins ; de là l'origine des trésors sacrés. On peut dire avec Curtius [2] que les dieux furent en Grèce les premiers capitalistes, et que les trésors des temples devancèrent les trésors publics. Nous avons fait remarquer aussi, dans le premier tome de cet ouvrage [3], que les États et

1. Voy. *Antiq. grecques*, t. I, p. 479.
2. Voy. *Monatsber. der Akad. der Wissensch.*, 1869, p. 466.
3. Voy. *Antiq. grecques*, t. I, p. 335.

les particuliers déposaient souvent dans les temples des sommes d'argent qui servaient à faire l'agio, ce qui a permis de comparer ces établissements religieux à de véritables banques [1]. Lorsque, au commencement de la guerre du Péloponèse, les alliés de Sparte se consultèrent sur les moyens de se procurer des ressources, les Corinthiens signalèrent les trésors de Delphes et d'Olympie, comme une mine où l'on pouvait puiser [2]. Les Athéniens firent souvent aussi des emprunts à leurs temples; il va sans dire que ce n'était pas sans en payer les intérêts [3]. Nous trouvons chez les Athéniens des trésoriers des finances sacrées (ταμίαι). Des fonctionnaires de même ordre existaient assurément ailleurs, bien que sous des titres différents, qui d'ailleurs rappellent tous, de plus ou moins près, le caractère sacré des fonds qu'ils maniaient, et le penchant qu'ont toujours eu les gens d'église à thésauriser.

Parmi les fonctionnaires qui, sans être prêtres, tenaient de près au sacerdoce, mentionnons d'abord les Rois, titre que conservèrent dans beaucoup de contrées, après l'abolition de la monarchie, les magistrats héritiers de l'autorité religieuse dévolue autrefois aux souverains. Les Rois se distinguaient de leurs homonymes, en ce que cet attribut de la puissance suprême était le seul qu'ils possédassent, et des prêtres, en ce qu'ils n'étaient pas attachés exclusivement au culte et au sanctuaire de tel ou tel dieu, qu'ils offraient des sacrifices publics, tantôt à l'un, tantôt à l'autre, et exerçaient une surveillance générale sur la religion officielle de l'État, d'où résultait pour eux un droit de juridiction, dans toutes les affaires litigieuses, relatives au culte. Nous trouvons trace de ces Rois en beaucoup de pays, et jusque dans les temps relativement rapprochés; mais ce titre appartient parfois aussi à des personnages chargés uniquement d'un sacrifice public déterminé [4]. Tantôt la dignité de Rois était conférée à des descendants de

1. Voy. Curtius, *Griech. Gramm.*, t. I, p. 471, 3e édit.
2. Thucydide, l. I, c. 121.
3. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 517.
4. Il en était ainsi à Priène d'après Strabon, l. VIII, p. 384, où un jeune homme est nommé Roi pour les fêtes des Panionies.

l'antique race royale, dans l'ordre de succession ; tantôt le choix ou le hasard en décidaient. Il en était ainsi par exemple chez les Athéniens. On a supposé trop légèrement que le choix ou le sort ne pouvaient prononcer qu'entre les membres de familles privilégiées[1] ; il va de soi cependant que cet emploi était exercé nécessairement par des personnages remplissant certaines conditions. Outre celles auxquelles étaient soumises d'une manière générale toutes les magistratures et toutes les fonctions ecclésiastiques, l'Archonte-roi devait être initié aux mystères d'Eleusis, sans quoi il eut été incapable de présider, comme il était tenu de le faire, aux fêtes de Déméter et de Perséphone et de prononcer sur les questions juridiques que pouvait soulever la célébration de ces cérémonies. Parmi les fêtes publiques, il avait surtout dans ses attributions les Lénéennes et les Anthestéries; il devait aussi surveiller les luttes gymniques et choisir les Gymnasiarques et les Arrhéphores ; enfin il présidait à un certain nombre de sacrifices établis par la tradition, sur lesquels les détails nous manquent[2]. Sa femme, qui portait le titre de βασίλισσα ou βασίλιννα avait aussi à remplir des fonctions secrètes d'un haut caractère religieux, et comme il fallait pour cela que rien n'altérât sa pureté et l'honorabilité de sa vie, la dignité de Roi ne pouvait être conférée à un homme dont la femme ne donnait pas toutes les garanties nécessaires. Les deux collègues les plus étroitement associés à l'Archonte-roi, le premier Archonte et le Polémarque avaient aussi des attributions religieuses. Le premier était chargé de diriger, avec l'aide de quelques Épimélètes, les grandes Dionysiaques et les Thargélies ; au second étaient dévolus les sacrifices publics célébrés sur les autels d'Artémis Agrotera et d'Enyalios, les honneurs funèbres rendus à la mémoire d'Harmodius et les fêtes annuelles dans lesquelles était prononcé l'éloge des guerriers morts en combattant. Il était naturel que les Prytanes, dans les pays où ils exerçaient la première magistrature, à la place

1. Voy. Kreuser, *der Hellenen Priesterstaat*, p. 114.
2. Pollux, l. VIII, c. 90 ; Zonaras, *Lexicon gr.* p. 841, 3 ; voy. aussi le Schol. d'Aristophane, *Acharniens*, p. 1224.

des Rois, eussent hérité aussi des fonctions religieuses attachées à la royauté ; le fait est d'ailleurs attesté expressément[1] ; mais là même où ils n'étaient pas les magistrats suprêmes et formaient simplement un collège consultatif, ou un comité du Sénat, comme à Athènes, ils étaient préposés à certains sacrifices publics[2]. On sait qu'il existait d'ordinaire, dans chaque État, un Prytanée, considéré comme le foyer sacré et possédant un autel d'Hestia ; on peut en conclure que les sacrifices qui s'y accomplissaient étaient présidés non par des prêtres, mais par des fonctionnaires, qu'ils s'appelassent prytanes ou de tout autre nom. Les titres de Hiéromnémon, de Théoros, de Stéphanéphoros éveillent aussi l'idée d'attributions religieuses[3] ; nous ne pouvons toutefois, faute de renseignements, distinguer ceux pour qui ces fonctions n'étaient qu'un accessoire de leur charge, et ceux qui réellement étaient prêtres. De même que, à Sparte, un double sacerdoce était compris dans l'exercice de la puissance royale, que l'un des souverains était prêtre de Zeus Ouranios, l'autre de Zeus Lakedæmon, de même, dans d'autres pays, à la magistrature suprême était associée la pratique du culte rendu au dieu que l'on considérait comme le patron de l'État. Ainsi, à Mégare, les Hiéromnémons étaient prêtres de Poseidon[4]. A Tarse, les Stéphanéphores étaient prêtres d'Héraklès, et possédaient une autorité à l'aide de laquelle l'un d'eux put s'emparer de la tyrannie[5].

On trouve encore d'autres titres indiquant des attributions sacrées, sans que l'on puisse toujours reconnaître sûrement si ceux qui les portaient étaient en réalité revêtus d'un caractère sacerdotal, ou si seulement ils exerçaient à côté ou au-dessous des prêtres, des fonctions qui leur permettaient de s'immiscer aux choses religieuses. A Agrigente, à Ségeste, à

1. Aristote, *Politique*, l. VI, c. 5, § 11.
2. Voy. Schœmann, *Antiq. gr.*, l. I, p. 433.
3. Voy. Schœmann, *ibid.*, t. I, p. 173 et 174. A l'occasion de la dignité de Stéphanéphore, nous rappelons le héros monétaire mentionné dans cet ouvrage, t. I, p. 479.
4. Plutarque, *Quæst. Sympos.*, l. VIII, c. 8, § 4.
5. Athénée, l. V, c. 54, p. 215.

Mélite, les documents publics sont datés de l'entrée en charge des Hiérothytes[1]. Ces éponymes étaient nécessairement des personnages considérables; peut-être étaient-ils des prêtres. Ailleurs on signale un collège de Hiérothytes, ayant à sa tête un Archiérothyte. L'édifice où ils se réunissaient est appelé Hiérothysion ou Hiérothytéion; ils y prenaient leur repas aux frais publics, et les citoyens qui avaient mérité cette faveur y étaient également nourris, de même que dans le Prytaneion d'Athènes[2]. Enfin, des Hiérothytes sont présentés comme les subordonnés des prêtres : A Messène, le prêtre de Cresphonte avait pour assistants deux Hiérothytes[3], et à Phigalie, la prêtresse de Déméter en avait trois; le plus jeune l'aidait dans les sacrifices qui consistaient simplement en toisons et en fruits arrosés d'huile[4]. La qualification de Hiérapolos n'est pas mieux définie; elle désigne tantôt un prêtre, tantôt un fonctionnaire chargé du temporel[5]. Dans les petits temples, où les ressources manquaient, tout ce qui se rattache au culte, la conservation des bâtiments et du matériel, le maniement des fonds, étaient exclusivement confiés aux prêtres[6]; mais dans les sanctuaires plus en renom, qui avaient des possessions étendues et des revenus considérables, il fallait adjoindre aux prêtres des fonctionnaires spéciaux. Les anciens textes et surtout les inscriptions nous apprennent du moins les titres de plusieurs de ces auxiliaires, s'ils nous laissent ignorants du reste. Nous y voyons mentionnés les Hiérarques, espèces d'intendants, dont la surveillance portait sur les bâtiments, sur les ex-voto et sur les deniers du temple[7]; les Hiérophylaques chargés aussi du soin des bâtiments[8]; les Hiéro-

1. *Corpus Inscript. græc.*, n° 5491, 5546 et 5752.
2. Voy. Vischer, *epigr. u. archæol. Beitr.*, p. 18.
3. *Corpus Inscr. græc.*, n° 1297.
4. Pausanias, l. VIII, c. 42, § 12.
5. Voy. Ross, *Inscript.*, n. 94 et 169; Keil, dans les *N. Jahrb. f. Philol. u. Pædag.*, t. XL, p. 287; Ussing, *Inscript.*, p. 48.
6. Aristote, *Politique*, l. VI, c. 5, § 11.
7. *Corpus, Inscr. græc.*, n° 1570. Dans l'inscription publiée par Rangabé (*Antiq. hellen.*, t. II, n° 454), il faut lire ἱππάρχων, au lieu de ἱεράρχων. Voy. l'*Hermès*, t. I, p. 145.
8. *Corpus Inscr. græc.*, n° 5545; voy. aussi Ross, *Inscr.*, t. III, p. 27.

nomes, dont nous ne savons qu'une chose, c'est qu'ils n'étaient pas prêtres, et qu'ils donnaient leur concours aux prêtres, pour l'accomplissement de certaines cérémonies [1]. Les Hiéropoioi n'avaient pas seulement à s'occuper, comme leur nom l'indique, des sacrifices et des repas qui en étaient partie intégrante, ils faisaient aussi office d'économes, et avaient en garde l'argent et les objets précieux [2]. Il ne faut pas croire cependant que le même titre suppose toujours les mêmes fonctions. Chaque temple, dans Athènes, avait bien des Hiéropoioi, distincts des prêtres et auxquels s'appliquent les indications que nous venons de donner [3]; mais il existait aussi un collège de dix Hiéropoioi tirés annuellement au sort et préposés aux sacrifices extraordinaires, tels que ceux que pouvaient ordonner les oracles, ainsi qu'aux fêtes religieuses qui revenaient tous les cinq ans et dont l'État faisait les frais [4]. Enfin trois ou peut-être encore dix Hiéropoioi, choisis vraisemblablement chaque année par l'Aréopage, étaient attachés au culte des Euménides, pour sacrifier à ces déesses au nom de l'État [5], ou du moins pour préparer les sacrifices qui devaient être accomplis par des prêtres de la race des Hésychides [6]. Ailleurs on signale des fonctionnaires renouvelés tous les mois (ἐπιμήνιοι), comme formant une classe distincte de Hiéropoioi, qui devaient aussi donner leurs soins à certains sacrifices publics [7].

A la catégorie des fonctionnaires qui, sans être prêtres,

1. *Corpus Inscr. gr.*, n° 3595 et 3597.
2. *Corpus Inscr. gr.*, n° 2266, v. 16 et 17, et n° 2953 *b*; cf. Athénée, l. IV, c. 14, p. 137. Il est fait mention à Phigalie, en Arcadie (*ibid.*, c. 31, p. 138), d'un σίταρχος qui, dans certains banquets solennels, avait à fournir une part du menu. Ailleurs, on rencontre des πανηγυριάρχαι, des εὐποσιάρχαι, des συμποσιάρχαι; voy. Keil, dans le *Philologus*, t. XVI, p. 25, n. 18.
3. *Corpus Inscr. gr.*, n° 76, 19.
4. Photius, s. v.; *Etymolog. Magn.*, p. 469; *Lex. Seguer.*, p. 265; voy. aussi Bœckh, *Staatshaush.*, t. II, p. 9.
5. Voy. Bœckh, *ibid.*, t. I, p. 302. Le fait de leur nomination par l'Aréopage ne repose, à vrai dire, que sur l'autorité douteuse d'Ulpien, dans ses notes sur Démosthène (*Disc. c. Midias*, p. 552, § 115). Le nombre *dix* est donné, d'après Dinarque, par l'*Etymol. magn.*, p. 469, 14.
6. Voy. le Schol. de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 489).
7. Voy. Hésychius, s. v.

avaient place dans les sanctuaires comme auxiliaires ou subordonnés des prêtres, et les assistaient dans les cérémonies du culte, appartiennent encore les Néocores ou Zacores; il n'en existait pas dans les petits temples, mais les grands en possédaient plusieurs, dont le chef était plus spécialement appelé de ce nom, les autres ne portant d'ordinaire que le titre de ὑποζάκοροι[1]. On peut juger d'après leur nom que les Néocores ou Zacores veillaient à la décoration et à la propreté des temples. Dans leurs attributions rentrait naturellement aussi la garde des objets précieux et des reliques[2]. Ils paraissent avoir été, en général, les personnages les plus importants parmi ceux qui composaient l'entourage des prêtres. En Asie, surtout dans les temps postérieurs, la dignité de Néocore attaché à un temple en renom était une distinction dont les hommes les plus considérables se sentaient honorés. On vit même, sous les empereurs, des villes tout entières s'intituler les Néocores des temples élevés à la divinité des Césars[3]. Dans les sanctuaires modestes, les fonctions des Néocores étaient remplies par les prêtres, ce qui explique que ces auxiliaires soient parfois désignés sous le nom de ἱερεῖς.

Dans la même classe doivent être rangés encore les Parasites, dont on trouve la trace en différents lieux. Commensaux des prêtres, ainsi que leur nom l'indique, ils vivaient comme eux de l'autel. Leurs fonctions consistaient surtout à prendre livraison des grains que devaient fournir les fermiers ou qui provenaient de quelque autre part; mais ils en avaient certainement d'autres, dont le détail nous échappe[4]. En Attique, autant que nous pouvons savoir, quelques temples situés dans les dêmes avaient seuls des Parasites ; il n'en existait pas dans la capitale. Ceux du bourg d'Acharnæ appartenaient au temple d'Apollon et étaient chargés d'y accom-

1. Hérodote, l. VI, c. 134.
2. C'est ainsi que doit être expliqué un passage d'Euripide (*Ion*, v. 54 et 55).
3. Voy. Krause, dans la *Real-Encycl.* de Pauly, t. V, p. 534. Voy. aussi Preller, *Rœm. Mythol.*, p. 795.
4. Pollux, l. VI, 35 ; Athénée, l. VI, c. 27, p. 235. Voy. aussi Meier, dans la *Hall. Encyklop. der Wissensch. u. Kunste*, t. III, 11, p. 418 et suiv.

plir certains sacrifices, naturellement avec le concours des prêtres ; mais il est surtout question de Parasites dans le dème de Diomée, où ils étaient attachés au culte d'Hérakles et au temple appelé le Kynosarge ; ils se recrutaient au choix parmi les demi-citoyens ou leurs enfants, et offraient, toujours avec l'assistance du clergé, des sacrifices mensuels. Lorsqu'un banquet devait y être joint, comme c'était le cas dans plusieurs fêtes, l'organisation en appartenait aux Parasites ; ils étaient choisis dans les dèmes auxquels appartenaient les temples. Les obligations qui leur étaient imposées étant dispendieuses, on cherchait autant que possible à s'y dérober ; des dispositions législatives eurent même pour objet de vaincre cette résistance ; la contrainte cependant ne pouvait être exercée plus d'une fois.

Faisaient encore partie des fonctionnaires sacrés les hérauts (κήρυκες ou ἱεροκήρυκες) [1] qui, à la veille des fêtes, proclamaient la suspension des hostilités, ordonnaient le recueillement durant les offices religieux, et énonçaient les formules que devaient répéter les assistants. Ils avaient eu jadis d'autres attributions, et même plus récemment, dans les pays où le personnel des temples était trop peu nombreux [2], ils s'employaient à immoler les animaux, à les dépouiller, à les dépecer, à entretenir le feu, soins dont s'acquittaient ailleurs des employés spéciaux. Ainsi nous savons que, chez les Athéniens, pendant les Bouphonies ou Diipolies, l'autel de Zeus Polieus était desservi par les membres de familles dans lesquelles ces fonctions étaient héréditaires. L'un d'eux, ou plusieurs d'entre eux, menaient la victime à l'autel, un autre l'abattait, d'autres encore l'égorgeaient et la découpaient. Nous devons citer aussi parmi les auxiliaires, les οἰνοχόοι ou échansons, à la tête desquels était l'ἀρχιοινοχόος ; les ἐπιθυμιάτορες, chargés des reliques, notamment dans les processions ; les Licno-

1. On peut s'en référer à la loi citée par Plutarque (*Solon*, c. 24), qui a été mal comprise ; voy. cependant R. Schœll, dans l'*Hermès*, t. VI, p. 24. D'un passage de l'auteur comique Diodore, rapporté par Athénée (l. VI, c. 36, v. 30), il ressort que ces fonctions n'étaient données qu'à des gens riches et de bonne réputation.

2. Athénée, l. XIV, c. 79, p. 660.

phores, les Trapézophores, les Canéphores, les Kernophores, qui portaient le van mystique, la table du sacrifice, les corbeilles et les vases. Les πυρφόροι, tels que ceux à qui l'on confiait le feu qui devait toujours précéder les armées spartiates en campagne, n'étaient pas non plus des prêtres, au vrai sens du mot, et appartenaient à la classe des ministres subalternes. Venaient enfin les chanteurs et les chanteuses, les joueurs de flûte ou de trompette, tous les musiciens et les figurants dont les dénominations ne sauraient être clairement expliquées [1]. Beaucoup de ces auxiliaires n'étaient pas affectés à poste fixe au service de tel ou tel temple ; ils étaient choisis dans la commune pour un temps déterminé. Il en était ainsi en particulier pour les Arrhéphores, suivantes d'Athêna Polias à Athènes, pour les Praxiergides, les Plyntrides ou Loutrides et autres encore, sur lesquelles nous reviendrons dans le chapitre suivant. Tout ce personnel était pris parmi les Hiérodules. A la domesticité du Dieu appartenait aussi le Xyleus, chargé de fournir le bois nécessaire aux sacrifices, dans le temple d'Olympie [2]. Chez Euripide, Ion est présenté comme un hiérodule du temple où il remplit les fonctions de Néocore, et des témoignages formels établissent qu'en effet les Néocores étaient tirés le plus souvent de la classe des Hiérodules [3]. Telle paraît avoir été également, sur différents points, la condition des ouvriers qui travaillaient pour le temple [4]. Enfin les familles et les corporations d'architectes et de sculpteurs, qui mettaient surtout leur art au service de la religion, paraissent avoir été en relation étroite avec les sanctuaires et le clergé, quoi qu'ils ne

1. On peut en voir la liste dans Hermann, *Gœttesdienstl. Allerth.*, § 36. On a récemment découvert des inscriptions relatives aux places d'honneur dans le théâtre d'Athènes, sous le règne des Empereurs, qui nous fournissent encore un φαιδυντὴς (sic) Διὸς 'Ολύμπιου ἐν ἄστει, un φαιδύντης Διὸς ἐκ Πεισῆς, un φαιδύντης τοῖν θεοῖν (*Philistor*, t. II, p. 238). Enfin Harpocration (s. v. τραπεζοφόρος) mentionne les κοσμώ d'Athêna qui, avec le Trapézophore, devaient assister la prêtresse dans différentes cérémonies.

2. Pausanias, l. V, c. 13, § 3.

3. Jul. Firmicus, *Astron.*, l. VIII, c. 21.

4. Par exemple les ἱεροὶ τεχνῖται, cités dans une inscription de Pergame (*Corpus Inscript. græc.*, n° 3545).

fussent pas à proprement parler les serviteurs du temple; il serait moins exact encore de les considérer comme personnes sacerdotales.

Ne doivent être considérés comme prêtres proprement dits et mis à part de tous les fonctionnaires religieux, que ceux qui avaient le devoir et le droit d'accomplir eux-mêmes, dans le sanctuaire de la divinité à laquelle ils étaient attachés, les sacrifices et les cérémonies obligatoires, suivant les rites consacrés et aux époques réglementaires. Si quelque autre venait sacrifier dans le même sanctuaire, ils avaient le devoir de lui prêter leur concours, de le renseigner sur ce qu'il convenait de faire, d'immoler les victimes, de choisir la part du dieu et de la placer sur l'autel, de prononcer les prières accoutumées, en un mot d'agir comme intermédiaires entre celui qui offre le sacrifice et la divinité qui le reçoit, entremise pour laquelle une part des offrandes leur était due, sans compter d'autres émoluments. Le mot de ἱερεύς ne désigne à la vérité le prêtre que comme l'opérateur chargé des sacrifices et des cérémonies religieuses; il n'y a donc pas lieu de s'étonner si très souvent ce mot est appliqué indifféremment à des fonctionnaires chargés de ces opérations ou même à des individus qui se sont donné cette mission de leur autorité privée. Ainsi Ninus, préposée aux Sabazies, qui n'étaient nullement admises dans le culte d'État, ne portait pas moins le titre de ἱέρεια[1], et les Métragyrtes, qui parcouraient le pays en mendiant, sont appelés aussi les ἱερεῖς de Cybèle[2]. Il n'est pas plus surprenant de voir qualifiées de ἱερωσύναι des pratiques qui, bien qu'intéressant le culte, n'étaient cependant qu'une partie accessoire et secondaire du service divin[3]. Nous croyons néan-

1. Voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. III, p. 430.

2. Apulée, *Métamorph.*, l. IX, c. 1 et 8; cf. Lucien, *de dea Syria*, c. 42.

3. Comme par exemple, dans Harpocration (s. v. τραπεζοφόρος), les attributions des κοσμώ et du τραπεζοφόρος. Le ἱερεύς dont parle Hérodote (l. VI, c. 81), qui était attaché à l'Héraïon situé près d'Argos, ne pouvait être aussi qu'un Néocore, puisqu'on sait que la déesse avait une prêtresse. Les κήρυκες d'Eleusis, compris parmi les ἱερεῖς par Démosthène (*c. Ctésiphon*, c. 18), ne doivent non plus être considérés comme tels que dans le sens le plus général de ce mot. Chez Euripide (*Hécube*, v. 222), Néoptolème

moins devoir réserver le nom de prêtres pour ceux qui répondent à la définition ci-dessus, tout en reconnaissant qu'il se prêtait à beaucoup d'acceptions différentes, sur lesquelles nous aurons bientôt l'occasion de revenir. En fait de titres sacerdotaux, autres que ceux de Stephanéphoros, de Hiéromnémon, de Hiérapolos, dont il a été question plus haut, nous devons signaler les suivants: Le prêtre d'Apollon Isménien, à Thèbes, devait à la couronne de laurier qu'il portait comme insigne le nom de Daphnéphoros [1]; la prêtresse d'Aphrodite, à Sicyone, était appelée Loutrophoros, en raison d'une des attributions de sa charge [2]; de même, certaines cérémonies liturgiques avaient valu à la prêtresse d'Athêna, à Soloi, en Cilicie, le titre de ὑπεκκαύστρια [3]. Un prêtre d'Aphrodite, à Cypre, était qualifié d'ἀγήτωρ, parce que, dans les processions solennelles, il précédait les victimes qui devaient être offertes en sacrifice [4]. Les prêtresses de Perséphone paraissent avoir porté en différentes localités le nom de Thysiades, et les femmes vouées au culte des Euménides celui de λήτειραι, peut-être à cause des sacrifices qu'elles devaient accomplir pour le bien du peuple (λήιτα) [5]. Un nom qui se représente souvent est celui de Mélissa, sous lequel sont désignées surtout les prêtresses de Déméter; d'après d'anciens commentateurs, il serait une allusion à la pureté des abeilles; suivant d'autres, il serait dérivé du mot μέλεσθαι, et indiquerait simplement le soin que ces prêtresses devaient prendre du culte dont elles étaient chargées [6]. Les prêtres sont souvent aussi appelés

est appelé ἱερεύς, parce qu'il est chargé d'immoler Polyxène, et Agamemnon est qualifié de même, à cause du sacrifice d'Iphigénie (*Iphigénie à Tauris*, v. 360). Lorsque le même poète applique à Θανάτος les expressions ἱερεύς θανόντων (*Alceste*, v. 25), cela veut dire simplement que la mort, en tuant les vivants, accomplit un sacrifice. Enfin, dans Appien (*de Bellis civil*, l. II, c. 70) tous les Athéniens sont présentés indistinctement comme des ἱερεῖς τῶν θεσμοφόρων.

1. Pausanias, l. IX, c. 10, § 4.
2. Pausanias, l. II, c. 10, § 4.
3. Plutarque, *Quæst. gr.*, n° 3.
4. Hésychius, s. v.
5. Hésychius, s. v. λήτειρα et θυσιάδες; voy. aussi Callimaque, cité par le schol. de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 489).
6. Schol. de Pindare (*Pythiques*, IV, v. 104); voy. aussi Wernsdorf, dans

κληδοῦχοι, comme détenteurs des clefs du temple[1]. Le titre de Mégabyse, donné au prêtre de l'Artémis d'Ephèse, n'est pas grec, non plus que celui d'Essènes, que portaient quelques fonctionnaires à la suite. A Syracuse, le prêtre de Zeus, qui était entouré d'une grande considération et d'après lequel étaient supputées les années, était appelé ἀμφίπολος beaucoup plutôt que ἱερεύς[2], et ce nom, qui d'ailleurs convenait à tous les prêtres, paraît avoir été aussi, chez les Argiens, spécialement affecté au prêtre d'Apollon[3]. A Sparte, les prêtresses des Leucippides, Phébé et Hilaira, femmes des Dioscures, s'appelaient elles-mêmes Leucippides[4], et de même, à Argos, les Hérésides, attachées sinon comme prêtresses, du moins comme servantes, au culte de Héra, avaient peut-être bien emprunté ce nom à la Déesse[5]. Enfin, chez les Athéniens, les prêtres de Boutès et de Bouzygès portaient les noms mêmes de ces héros.

L'exercice du sacerdoce et des fonctions relatives au culte se transmettait souvent dans certaines familles par voie d'héritage, quelquefois aussi on procédait par l'élection, ou en combinant le choix avec le sort. Il y a cependant des exemples de postes sacerdotaux cédés à prix d'argent. On a vu plus haut les circonstances qui justifiaient l'hérédité. Ou bien un sanctuaire avait été institué par un particulier et plus tard abandonné à l'État, sous la condition que le sacerdoce serait confié au fondateur et passerait après lui à ses descendants[6]; ou le culte établi privément soit dans une famille, soit dans

ses notes sur Himérius, p. 563; Eckermann, *Melampos*, p. 148; Fritzsche, Notes sur les *Grenouilles* d'Aristophane, p. 383. D'après Bergk (*Iahrb. f. Philol.*, t. LXXXI, p. 383), le nom de Mélissa doit avoir désigné originairement une prêtresse inspirée, ivre de vin et de miel; Lobeck (*Aglaophamus*, p. 817) propose de le faire dériver de μελίσσω, μειλίσσω; il exprimerait dans ce cas l'idée d'expiation ou d'intercession.

1. Voy. Spanheim, dans ses notes sur Callimaque (*Hymne à Déméter*, v. 45).
2. Diodore, l. XVI, c. 70.
3. Plutarque, *Quæst. gr.*, nº 24.
4. Pausanias, l. III, c. 16, § 1.
5. *Etymol. magn.*, p. 436, 49; mais voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 817.
6. Dans le passage d'Hérodote (l. III, c. 142), où Mæandrius demande

une *gens* était devenu culte d'État, auquel cas il était naturel d'en laisser la présidence à ceux qui en avaient pris l'initiative. Mais alors même qu'il s'agissait dès le principe d'un culte officiel et que le sacerdoce avait été dévolu à la personne qui en avait été jugée la plus digne, la survivance pouvait en être conservée à ses descendants ; on pensait que l'hérédité était le meilleur moyen de conserver intactes les coutumes religieuses, auxquelles la divinité attachait du prix. Il y avait ainsi dans toutes les cités grecques un nombre plus ou moins grand de *gentes* qui, pour une raison ou pour une autre, étaient en possession d'un sacerdoce ou de fonctions ecclésiastiques. Nous avons déjà signalé, dans l'Attique, les Eumolpides et les Céryces, les Lycomides et les Phytalides, les Phyllides, les Croconides et les Hésychides ; de même les Etéoboutades présidaient au sanctuaire d'Athêna Polias et de Poseidon Érechthée. A cette liste il serait facile de joindre beaucoup d'autres noms, si ces accumulations offraient plus d'intérêt. On ne s'étonnera pas que les exemples soient moins fréquents en dehors de l'Attique ; il est certain cependant que les choses se passaient de même partout [1]. La transformation d'un sacerdoce héréditaire en sacerdoce électif était chose rare ; nous n'en connaissons qu'un seul cas, qui nous est fourni par la ville d'Orchomène en Béotie. A la suite d'une violence commise par un prêtre, la *gens* à laquelle il appartenait fut déchue de son privilège [2]. Il arrivait aussi que, la *gens* sacerdotale venant à s'éteindre, le principe de l'hérédité

le sacerdoce de Zeus libérateur, la condition n'est pas posée d'une manière formelle, mais ailleurs (l. VII, c. 153) Hérodote raconte comment Télinès, de Géla, avait fait à l'État l'abandon d'un culte privé, en s'en réservant expressément le sacerdoce pour lui et pour ses descendants. Un cas analogue se présente dans une inscription de Gythium en Laconie, publiée par Lebas (*Revue archéologique*, t. II, p. 207) : Un temple d'Apollon tombé en ruines avait été rétabli par un certain Philémon et à ses frais ; en récompense, le sacerdoce lui fut décerné par un décret du peuple et déclaré héréditaire dans sa famille.

1. On peut citer, à Halicarnasse, un sacerdoce héréditaire de Poseidon (*Corpus Inscr. græc.*, n° 2655) ; à Théra, le sacerdoce d'Apollon carnéen dévolu à la race des Ægides (*ibid.*, n° 2467) ; à Messène, celui des Grandes Déesses (Pausanias, l. IV, c. 14, § 1, c. 15, § 7, c. 27, § 5).

2. Plutarque, *Quæst. gr.*, n° 38.

dont on s'était fait une habitude, passait dans d'autres familles [1]. — Comment était appliqué le principe d'hérédité et à qui devait être dévolue la place vacante? Sur ce point les usages variaient [2]. Tantôt le père était remplacé par le fils ou, à défaut d'enfant apte à succéder, par le plus proche agnat, ou si plusieurs agnats arrivaient au même rang, par le plus âgé; tantôt on choisissait entre tous les membres de la même *gens*[3], et l'élection se faisait soit par leur propre choix, soit par un acte de la puissance publique; tantôt enfin la nomination était remise au hasard; il est même probable que cette manière de procéder était la plus ancienne et la plus ordinaire. On pensait que la divinité prenait soin de faire pencher le sort vers celui qui lui agréait le mieux. Des cas particuliers se présentèrent : On vit l'élu du hasard renonçer à la chance qui l'avait servi, en faveur d'un autre membre de la même *gens*, d'un frère par exemple [4]. S'il y avait contestation, l'affaire était portée devant l'autorité compétente, c'est-à-dire, à Athènes, devant l'Archonte-roi.

L'élection au sacerdoce est déjà mentionnée par Homère, non pas, il est vrai, chez les Grecs, mais à Troie. Théano, la prêtresse d'Athêna, est mise en possession de sa dignité par les Troyens, mais rien n'indique de qui en réalité elle tient son investiture, ni si le choix était entièrement libre ou s'il devait être renfermé dans une famille déterminée. En Grèce, le principe de l'élection populaire sans condition d'éligibilité ne pouvait être admis que dans les états démocratiques; encore était-il applicable seulement aux sacerdoces de nou-

1. C'est ainsi par exemple que la Dadouchie fut transférée à la race des Lycomides. Si la Dadouchie n'était pas, à proprement parler, un sacerdoce, c'était au moins une fonction religieuse et tenant de très près au sacerdoce.

2. Voy. un programme de Boeckh, 1830, réimprimé dans le *Philol. Museum*, t. II, p. 452 et suiv.

3. D'après Diogène Laërte (l. IX, c. 1, § 6), Héraclite résigna en faveur de son père le sacerdoce dont il était en possession, et qui était désigné sous le nom de βασίλεια.

4. Pseudo-Plutarque, *Vitæ decem Orat.*, VII, p. 843 E. F. Nous supposons que le mot λαχών, dont se sert l'auteur, doit être pris dans le sens strict.

5. *Iliade*, l. VI, v. 300.

velle création et à ceux dont la jouissance ne dépassait pas une année ou quelques années. Le plus souvent le choix et le hasard sont combinés, c'est-à-dire que le sort décide entre plusieurs candidats élus[1]. D'après une assertion de Denys d'Halicarnasse, l'achat du sacerdoce n'était pas de son temps un fait extraordinaire[2]. Nous n'en trouvons toutefois qu'un seul exemple, qui nous est fourni par la patrie même de l'historien. Une inscription d'Halicarnasse[3], dont la date est impossible à fixer, mais qui certainement n'est pas antérieure à Denys, rappelle la fondation d'un temple consacré à une divinité identifiée avec Artémis, à l'Artémis de Perga, dont le culte, originaire de cette ville, se répandit au loin dans l'Asie-Mineure[4] et fut introduit à Halicarnasse. Le sacerdoce fut acheté par une femme ; on ne dit pas à quel prix. La prêtresse était libre de bâtir le temple où bon lui semblerait ; elle en avait la jouissance sa vie durant, et se réservait le droit de désigner son héritière, à la condition de la choisir dans une famille en pleine possession du droit de cité depuis trois générations, du côté paternel et du côté maternel. Les devoirs de sa charge et les avantages qu'elle en doit retirer sont énumérés en détail ; nous y reviendrons dans la suite. Il est évident que les revenus sur lesquels la prêtresse pouvait compter devaient être assez considérables pour l'indemniser des frais que lui coûterait tout d'abord la construction d'un temple. Il n'est pas douteux qu'elle ne se réservât aussi de faire financer à son tour la personne qui lui succéderait, et que toutes celles qui suivirent n'en aient fait autant, de telle façon que cette charge dut demeurer toujours vénale. Le sacerdoce pouvait aussi être affermé[5].

La condition spécifiée dans ce document épigraphique d'un droit de cité acquis par une double transmission doit être con-

1. Démosthène, *c. Eubulide*, p. 1313, 20, § 46; *Corpus Inscript. græc.*, n° 2270, 18 et 19.
2. *Antiq. rom.*, l. II, c. 21.
3. *Corpus Inscr. gr.*, n° 2656.
4. Strabon, l. XIV, p. 667; voy. aussi Preller, *Mythol.*, t. I, p. 194.
5. Voy. l'inscription expliquée par Keil, dans les *N. Jahrb. f. class. Philol.* suppl. IV, p. 618.

sidérée comme s'appliquant d'une manière générale à tous les sacerdoces des cultes adoptés par l'État. Les étrangers et les demi-citoyens (νόθοι) en étaient certainement exclus partout. Les Parasites d'Héraklès, dont il a été question plus haut ne font pas exception à cette règle, attendu qu'ils n'étaient pas prêtres, à proprement parler, mais seulement les auxiliaires des prêtres[1]. La nécessité d'aller chercher dans les villes voisines les prêtres chargés de rendre à Colophon les oracles de l'Apollon de Claros[2] autorise à présumer qu'ils étaient pris toujours dans des familles unies entre elles par le connubium[3] et faisant partie d'une *gens* dont les ramifications s'étendaient en différents pays. Il va de soi que l'honorabilité civique ou épitimie était de rigueur pour le sacerdoce, aussi bien que pour d'autres fonctions. Aristote va jusqu'à interdire le sacerdoce aux laboureurs et aux artisans[4], ce qui s'explique, puisqu'il leur refuse la plénitude du droit de cité. Il n'en était pas ainsi dans la vie réelle. Chez les peuples gouvernés par l'oligarchie ou l'aristocratie, il était naturel que les offices sacerdotaux ne fussent abordables qu'aux membres des classes privilégiées ; mais dans les pays démocratiques il suffisait, en laissant à part les sacerdoces héréditaires, que les prétendants fussent bien nés, c'est-à-dire que leur famille eût pleine jouissance de ses droits civiques, depuis trois générations[5]. Il est certain cependant que, malgré le silence de la loi, jamais un candidat au sacerdoce ne fut acclamé par la voix populaire, à moins d'appartenir aux classes élevées ou du moins à celles où l'on était dispensé de

1. L'inscription publiée par Rangabé (*Antiq. hellen.*, n° 809, 2) et commentée par Keil dans les *N. Jahrb. f. class. Philol.*, suppl. II, 1858, p. 359, ne peut être invoquée en sens contraire, puisqu'il n'y est pas question de prêtres ni de sacrifices appartenant au culte officiel. Il en est de même des inscriptions expliquées dans le *Rhein. Museum*, t. XIX, p. 267.

2. Voy. plus haut, p. 391.

3. Le *Connubium* doit avoir existé aussi entre les prêtres de Déméter et de Cora, à Lerna, et les Eumolpides d'Athènes, ainsi que l'a remarqué Bœckh (*Corpus Inscr. gr.*, t. I, p. 450).

4. *Politique*, l. VII, c. 8, § 6.

5. Les mots οἱ εὐγενέστατοι, dont se sert Démosthène dans son discours *c. Eubulide*, § 46, ne signifient rien de plus.

gagner son pain quotidien par un travail manuel[1]. C'était aussi une règle générale chez les Grecs que les défauts corporels, les infirmités et les mutilations rendaient impropre au sacerdoce[2]. Le culte de l'Artémis d'Ephèse, qui exigeait, il est vrai, des eunuques[3], n'était pas d'origine grecque, et les Grecs ne se prêtant pas volontiers à la castration, on faisait venir des prêtres de l'étranger. Les Métragyrtes se mutilaient aussi pour faire honneur à la déesse dont ils se réclamaient, mais ce culte non plus n'était pas grec, et les Métragyrtes n'étaient pas des prêtres reconnus par l'État.

Quelques sanctuaires étaient desservis exclusivement par des hommes, d'autres par des femmes ; il y en avait aussi où les prêtres et les prêtresses étaient réunis[4]. Sans doute, ces distinctions reposaient sur des règles fixes, pour lesquelles nous manquons de renseignements. Si l'on pose ce principe général que les sacerdoces de divinités mâles étaient dévolus à des hommes, ceux des divinités femelles à des femmes, les temples que nous avons déjà cités, ceux qu'il nous reste à indiquer, prouvent qu'il y avait de nombreuses exceptions. Les coutumes variaient beaucoup aussi, en ce qui concerne les conditions d'âge. Dans plusieurs pays, le sacerdoce ne pouvait être confié qu'à des jeunes gens. A Tégée, dans le temple d'Athêna Aléa, à Elatée, dans celui d'Athêna Cranaia, des garçons impubères avaient seuls droit d'en être investis[5]; de même, le sanctuaire de Poseidon, dans l'île de Calaurie, ceux d'Artémis, à Ægire et à Patræ, ne pouvaient être desservis que par de très jeunes filles, qui cessaient d'être

1. D'après Pausanias (l. VII, c. 27, § 3), les prêtres d'Artémis Soteira, à Pellène, étaient choisis κατὰ δόξαν γένους μάλιστα. Il est probable que là non plus il ne s'agissait pas de noblesse.

2. Platon, *Leges*, l. VI, p. 759 C; *Etymol. Magn.*, p. 176; voyez aussi les notes de Wesseling sur les *Leges atticæ* de S. Petit, p. 170.

3. Strabon, l. XIV, p. 641.

4. Par exemple, dans le temple d'Artémis Hymnia, à Orchomène, en Arcadie; voy. Pausanias, l. VIII, c. 13, § 1. D'après Hérodote (l. VI, c. 81), il dut y avoir aussi un prêtre à côté de la prêtresse, dans l'Héraion situé à Argos ou près d'Argos, à moins que peut-être l'expression de ἱερεύς ait été employée d'une manière impropre, comme nous l'avons supposé plus haut.

5. Pausanias, l. VIII, c. 43, § 7, et l. X, c. 34, § 8.

prêtresses en devenant nubiles [1]. A Ægium, le prêtre de Zeus était aussi un enfant ; on choisissait le plus beau parmi les garçons de son âge, et il devait céder la place à un autre, dès que la barbe lui poussait [2]. A Thèbes, le Daphnéphoros, prêtre d'Apollon Isménien, était pris annuellement parmi les garçons les plus beaux et les plus forts, appartenant à des familles considérables [3]. On devine que ces adolescents devaient toujours avoir auprès d'eux des fonctionnaires plus avancés en âge, qui, sans porter le nom de prêtres, partageaient avec eux les devoirs du sacerdoce, les dirigeaient et les assistaient. La préférence donnée à des enfants d'un âge si tendre reposait sans doute sur la pensée que la fleur de la jeunesse et la pureté immaculée auxquelles on ne peut guère croire, après un certain degré de développement, étaient plus que toute autre chose agréables à la divinité. En général cependant, l'abstention de tout rapport sexuel n'était pas formellement ordonnée aux prêtres, et le célibat, exigé de quelques-uns d'entre eux, n'était pas de rigueur pour tous. Tandis que le mariage était interdit à l'Hiérophante d'Eleusis, il était permis à celui de Phlionte ; il est vrai que ce dernier n'était pas nommé à vie, mais seulement pour un laps de cinq années, qui coïncidait avec la période des mystères [4]. Le célibat était observé surtout dans les sanctuaires des divinités vierges, telles qu'Athêna et Artémis, bien que ces déesses ne soient pas toujours réputées telles. Ce qui est plus étonnant, c'est que, à Sicyone, la même condition était imposée à la prêtresse d'Aphrodite, qui n'avait nulle prétention à la virginité [5] ; ce sacerdoce ne durait, il est vrai, qu'une

1. Pausanias, l. II, c. 33, § 2 ; l. VII, c. 19, § 1, et c. 26, § 5.
2. Pausanias, l. VII, c. 24, § 4.
3. Pausanias, l. IX, c. 10, § 4.
4. Pausanias, l. II, c. 14, § 1 ; voy. aussi Origène, *c. Celsum*, l. VII, p. 365 (p. 76, ed. Lommeyer). Un homme marié pouvait être choisi comme Hiérophante d'Éleusis, mais le mariage était forcément dissous, au moment où il entrait en charge; voy. par exemple le *Corpus Inscr. gr.*, n° 405 et 434 ; cf. Harpocration, s. v. ἱεροφάντης.
5. Pausanias, l. II, c. 10, § 4. Une inscription recueillie par Rangabé (*Antiq. hellen.*, n° 2276, 15) mentionne à Athènes une prêtresse d'Athêna mariée; voy aussi Plutarque, *Vitæ decem Orat.*, p. 843 B. De même, il est

année. A Thespies, au contraire, la prêtresse d'Héraklès, dont les fonctions ne cessaient qu'à la mort, faisait vœu de virginité perpétuelle[1]. En Phocide, où ce même dieu était honoré sous le surnom de Mysogyne, le prêtre devait s'abstenir de tout commerce avec les femmes pendant la durée de son office qui, du reste, était annuel[2]. A Bura, en Achaïe, la prêtresse de la déesse Γῆ non seulement devait, après son élection, observer la chasteté la plus sévère, mais elle n'avait pu être choisie qu'à la condition de n'avoir eu jusque-là de relations qu'avec un seul homme. Les postulantes devaient, comme moyen de vérification, se sommettre à une épreuve consistant à boire du sang de taureau ; celle qui aurait menti en était punie aussitôt par l'effet de ce breuvage[3]. L'idée qu'une femme ayant eu plus d'un mari ne pouvait prétendre au sacerdoce paraît avoir été très répandue[4]. Il était aussi fort d'usage, dans les pays qui exigeaient de leurs prêtres la chasteté, de choisir des vieillards ; c'est ce que faisaient en particulier les Phocidiens, pour le culte d'Héraklès Mysogyne. De même, on avait soin de prendre de vieilles femmes, dans les temples d'Hestia, chez les Delphiens, d'Athêna Poliade, chez les Athéniens, de Sosipolis, à Olympie[5]. La prêtresse d'Artémis Hymnia, à Orchomène, en Arcadie, avait été d'abord une jeune vierge, mais à la suite d'un viol commis par un certain Aristocratès, on prit aussi l'habitude de ne confier le sacerdoce qu'à des femmes à l'abri de ce danger[6]. Dans les pays mêmes où la chasteté et le célibat n'étaient pas imposés aux prêtres d'une manière absolue, la loi religieuse ordonnait l'abstinence quelque temps avant l'accomplissement des offices[7].

Il y avait des temples où ces offices ne revenaient qu'aux

question, dans l'*Anthol. palat.*, l. VI, n° 356, d'une prêtresse d'Artémis en pouvoir de mari.

1. Pausanias, l. IX, c. 27, § 6.
2. Plutarque, *de Pythiæ Orac.*, c. 20.
3. Pausanias, l. VII, c. 25, § 13.
4. Servius, *ad Virgilii Æneidem*, l. IV, v. 19.
5. Plutarque, *Numa*, c. 9 ; Pausanias, l. VI, c. 20, § 2.
6. Pausanias, l. VIII, c. 5, § 11 et 12.
7. Démosthène, *c. Androtion*, p. 618, § 78 ; *c. Neæra*, p. 1371, § 78.

époques solennelles ; dans d'autres, ils étaient journaliers, et il n'est pas douteux qu'en ce dernier cas, les prêtres ne fussent tenus à la chasteté, tant qu'ils étaient en charge ; au célibat, si leurs fonctions étaient à vie, à moins peut-être qu'il n'y en eût plusieurs et qu'ils ne pussent se relayer [1] ; l'abstinence temporaire était alors exigible, non le célibat. — Le rituel interdisait aussi aux prêtres, dans certaines contrées, l'usage de tel ou tel aliment. A Mégare, par exemple, le poisson était défendu au prêtre de Poseidon [2] ; chez les Athéniens, la prêtresse d'Athêna Poliade ne pouvait manger du fromage du pays [3]. Il est probable qu'il s'agit ici du fromage de chèvre, les chèvres étant considérées en Attique comme mal venues de la Déesse, à cause des dégâts qu'elles causaient aux oliviers ; aussi ne lui sacrifiait-on jamais d'animaux de cette espèce. Par la même raison la prêtresse s'abstenait de leur chair et de leur lait, aussi bien que de fromage. A Orchomène, non seulement le prêtre et la prêtresse d'Artémis Hymnia étaient tenus d'apporter les précautions les plus minutieuses au choix des aliments et des vêtements, mais ils ne devaient ni se baigner dans les bains publics, ni entrer dans la maison d'un particulier, de peur d'y trouver quelque occasion de souillure. A Éphèse, le Mégabyse et les Essènes étaient astreints à des règlements semblables durant leurs fonctions annuelles [4]. A Messène, les prêtres et les prêtresses devaient résilier leur charge, lorsqu'ils venaient à perdre un enfant [5], sans doute parce que cet événement était considéré comme portant atteinte à la pureté ou comme une marque de la défaveur divine. On sait que le contact ou même le voisinage de cadavres étaient réputés des causes d'impureté ; aussi Platon, dans son livre des *Lois*, défend-il aux prêtres d'habiter près des tombeaux [6]. Cette interdiction existait-elle en réalité? nous ne saurions le dire ; telle était en

1. Voy Bœckh, dans le *philol. Museum*, t. II, p. 453.
2. Plutarque, *Quæst. sympos.*, l. VIII, c. 8, § 4.
3. Strabon, l. IX, p. 395.
4. Pausanias, l. VIII, c. 13, § 1.
5. Pausanias, l. IV, c. 12, § 6.
6. Platon, *Leges*, l. XII, c. 3, p. 947 C.

effet la diversité qui régnait dans les institutions religieuses et dans les prescriptions rituelles qu'en cette matière, comme en d'autres, il est très hasardeux de poser des règles générales. On peut cependant affirmer, parce que cela résulte de la nature des choses, que les prêtres chargés du service d'un temple étaient affranchis du devoir militaire, surtout pour les expéditions au dehors [1].

Plusieurs exemples ont déjà montré combien les sacerdoces différaient aussi entre eux, pour la durée des fonctions, puisque les uns ne finissaient qu'avec la vie et que d'autres étaient simplement annuels. L'Hiérophante d'Eleusis restait en charge jusqu'à la mort; celui de Phlionte au contraire n'était élu que pour quatre ans [2]. Le jeune garçon qui desservait à Elatée le temple d'Athêna Kranaia en avait pour cinq années [3], d'où la nécessité de le choisir parmi les enfants qui ne devaient être pubères qu'après ce laps de temps. Dans d'autres pays, où les prêtres et les prêtresses ne pouvaient non plus exercer leur office que jusqu'à la puberté, on faisait varier la durée de leurs fonctions suivant l'intervalle qui les séparait de ce moment. On peut regarder comme acquis que le renouvellement annuel était surtout en usage pour les cultes de fondation récente et chez les populations démocratiques; dans les cultes plus anciens, au contraire, et dans ceux où le sacerdoce était le privilège de certaines races, les fonctions ne cessaient que par la mort du titulaire.

En ce qui concerne la question de savoir si une seule et même personne pouvait être investie simultanément de plusieurs sacerdoces, soit que plusieurs divinités fussent réunies dans un temple unique, soit que chacune eût un sanctuaire différent, elle ne peut être résolue d'une manière affirmative, avec pièces à l'appui, que pour les temps relativement rappro-

1. Voy. Nægelsbach, *Homer. Theol.*, p. 173, et Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 45. Il est probable que le mot ἱερεῖς, appliqué aux πυρφόροι, sur lequel Petersen s'appuie pour émettre l'opinion contraire (*Zeitschr. f. die Alterthumswissench.*, t. XIV, 1856, p. 447), doit être pris dans un sens plus général.
2. Pausanias, l. II, c. 14, § 1.
3. Pausanias, l. X, c. 34, § 8.

chés[1]. Mais il est probable que cette combinaison s'était déjà présentée, en particulier dans les petits États où les émoluments des prêtres étaient peu considérables ; elle n'était praticable toutefois que pour les temples où le service n'était pas journalier et où l'intervention du prêtre n'étant réclamée qu'à des moments déterminés, tout pouvait se concilier facilement. En revanche, rien n'empêchait que la même personne exerçât successivement des sacerdoces temporaires, et de nombreuses inscriptions témoignent qu'il en fut souvent ainsi[2].

On peut admettre comme un fait certain que les prêtres n'entraient pas en charge sans avoir reçu préalablement une sorte de consécration[3], bien que nous ne possédions à ce sujet aucun témoignage précis, Il n'existe non plus, sur le costume professionnel et les insignes des prêtres, que des indications isolées et fortuites, d'où il semble résulter que, s'il y en avait dans le nombre de magnifiques, ils variaient beaucoup d'un lieu à un autre. Dans Homère, Chrysès porte, comme les rois, un sceptre d'or, c'est-à-dire relevé par des ornements d'or[4], et il est souvent question du bâton sacerdotal. Plus tard, les prêtres se présentent couronnés de myrte, de laurier et d'autre feuillage, suivant les préférences du Dieu[5]. Nous avons vu déjà que plusieurs prêtres empruntaient leur titre à cet usage. Il est certain que tous conservaient leurs cheveux sans les couper[6]. On trouve trace aussi de bandelettes tantôt roulées autour du corps, tantôt formant autour de la tête une sorte de diadème, quelquefois couleur de pourpre. Leurs vêtements devaient être blancs, et cette couleur est en effet celle que Platon déclare la plus agréable aux dieux[7] ; mais ce

1. *Corpus Inscript. græc.*, n° 1446 et 2720 ; voy. aussi Keil, dans le *Philologus*, t. XIX, p. 589.
2. Voy. aussi l'*Anthologie palatine*, l. VII, n° 728.
3. Lucien (*Lexiphanès*, c. 10) emploie le mot ὡσιώθησαν à propos de l'Hiérophante et du Dadouque, ce qui permet de supposer qu'il pouvait être appliqué à d'autres dignités sacerdotales.
4. *Iliade*, l. I, v. 15.
5. Schol. de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 68).
6. Hérodote, l. II, c. 36 ; Plutarque, *Aristide*, c. 5 ; Arrien, *Dissert. Epict.*, l. III. c. 21, § 16 ; Artémidore, *Onirocr.*, l. I, c. 18.
7. Platon, *Leges*, l. XII, p. 956 ; voy. aussi Pollux, l. IV, 119.

n'était pas une règle sans exceptions. Les prêtres de Dionysos avaient des robes à fond jaune, sur lesquelles se détachaient des ornements de diverses couleurs[1]. Le costume du prêtre de Sosipolis, à Magnésie sur le Méandre, était pourpre[2] ; le Stéphanéphore d'Héraklès, à Tarse, portait une tunique blanche avec une large bande pourpre, et des brodequins blancs[3]. A Athènes, les chaussures de l'Archonte-roi, que jusqu'à un certain point on peut ranger parmi les prêtres, avaient une forme particulière et s'appelaient βασιλίδες[4] ; ailleurs encore, cette partie du costume paraît s'être éloignée chez les prêtres de l'usage ordinaire ; on suppose qu'ils ne se servaient pas de chaussures de peau[5]. D'après Plutarque, le prêtre d'Heraklès, dans l'île de Cos, s'habillait en femme pour sacrifier au Dieu[6]. En général les vêtements des prêtres avaient un caractère très féminin ; cela était vrai, du moins pour la stola, qui leur tombait jusque sur les pieds. C'était la coutume, dans quelques solennités, que le prêtre remplaçât son costume officiel par un autre, qui lui donnait l'apparence du Dieu dont il célébrait la fête. Ainsi, à Pellène, une prêtresse d'Athèna, jeune fille d'un aspect imposant, se montra les armes à la main et le casque en tête[7]. La prêtresse d'Artémis Laphria, à Patræ, se faisait conduire par des cerfs[8] ; il est probable aussi qu'elle s'habillait comme la Déesse, ainsi que le raconte de la prêtresse d'Artémis, à Delphes, un témoin, à la vérité, un peu suspect[9]. Le prêtre de Déméter, à Phénée,

1. Pollux, l. IV, 117, et l. VII, 47 ; Aristophane, *Ranæ*, v. 46.
2. Strabon, l. XIV, c. 1, p. 648.
3. Athénée, l. V, c. 54, p. 215.
4. Pollux, l. VII, 85 ; voy. aussi Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 647.
5. Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 245. L'inscription d'Andania dispose (§ 4, 23) que les ἱεραὶ γυναῖκες auront, dans la procession des mystères, des chaussures de feutre ou fabriquées avec les peaux des victimes (δερμάτινα ἱερόθυτα). Les ἱεροί et les ἱεραί désignés par le sort, dont fait mention ce monument épigraphique, doivent avoir joué dans la fête un rôle particulier, qui ne nous est pas expliqué.
6. Plutarque, *Quæst. gr.*, nº 58 ; voy. aussi Movers, *die Phœnizier*, t. I, p. 453.
7. Polyen, *Stratag.*, l. VIII, c. 59, p. 331, ed. Wölff.
8. Pausanias, l. VII, c. 18, § 12.
9. Héliodore, *Æthiop.*, l. III, c. 4 ; l. V, c. 5, et l. VI, c. 11.

s'appliquait, disait-on, sur le visage un masque de la Déesse, durant la célébration des mystères ; il est permis de supposer que sa toilette s'accordait avec cet accessoire [1].

L'habitation des prêtres, lorsqu'il y en avait une spéciale, était située dans le péribole du temple ou dans le téménos du Dieu. Chez Homère par exemple, le prêtre d'Apollon, Maron, demeurait dans le bosquet sacré [2] et à Élatée, le prêtre d'Athêna Kranaia occupait, avec tout le personnel attaché au culte, les dépendances du temple [3] ; mais il n'en était pas toujours ainsi : la mère de Cléobis et de Biton, qui paraît avoir été prêtresse de Héra, habitait, d'après le récit que tout le monde connaît, dans un quartier assez éloigné du temple [4]. A en croire même certains témoignages, la statue de tel ou tel dieu à qui l'on n'avait pas érigé de temple déménageait à chaque élection, et était installée dans la maison ou près de la maison occupée par le nouveau prêtre [5].

Les revenus des prêtres étaient, on le conçoit, loin d'être partout les mêmes. Les prêtres préposés à des temples riches et en renom, où s'accomplissaient de nombreux sacrifices, y trouvaient naturellement beaucoup plus d'avantages que ceux de sanctuaires pauvres et rarement visités, car aux sacrifices était attaché un casuel. L'inscription d'Halicarnasse mentionnée plus haut [6] établit que la prêtresse prélevait, dans tous les sacrifices publics, les épaules des victimes avec les parties adhérentes, conformément à l'usage, le quart des intestins et les peaux ; sa part était la même dans les sacrifices privés, à l'exception des peaux ; les prières qu'elle devait prononcer chaque mois pour l'État lui valaient de plus une drachme. Enfin, elle avait le droit de faire une collecte à la fête annuelle de la Déesse et de s'en appliquer le produit ; il lui était toutefois interdit de pénétrer dans les maisons. Une inscription,

1. Pausanias, l. VIII, c. 15, § 1.
2. *Odyssée*, l. IX, v. 200.
3. Pausanias, l. X, c. 34, § 7.
4. Cicéron, *Tuscul.*, l. I, c. 47 ; Lucien, *Charon*, c. 10 ; *Anthol. palat.*, l. III, 18 ; voy. aussi Palæphate, *de Incredibilibus*, c. 51.
5. Pausanias, l. IV, c. 33, § 2, et l. VII, c. 24, § 4.
6. *Corpus Inscr. gr.*, n° 2256.

malheureusement mutilée, nous fournit quelques indications sur la taxe des émoluments attribués aux prêtres dans l'Attique [1]. On y voit qu'outre les viandes et les peaux, il leur était dû une certaine somme, tant pour les soins personnels qu'ils donnaient aux sacrifices que pour la fourniture du matériel et des objets de consommation, tels que le bois, l'huile, l'orge, le miel, etc. Nous avons déjà fait remarquer que la plus grande partie au moins des fruits et des gâteaux profitaient aux prêtres [2]. Quelques-uns aussi étaient nourris sur les revenus du temple, et lorsque ces rentes étaient payées en nature, une part des redevances servait à l'entretien de leur table [3]. Les poissons pêchés dans les Rheitoi d'Éleusis, appartenaient exclusivement au clergé [4]. Chez les Athéniens, un certain nombre de prêtres figuraient parmi les ἀΐσιτοι, c'est-à-dire parmi les personnages nourris aux frais de l'État, dans le Prytanée[5]. Dans la même cité, et sans doute ailleurs, les prêtres étaient astreints à rendre des comptes [6]; les revenus des temples, en effet, passaient le plus souvent par leurs mains, alors même qu'il existait des trésoriers spéciaux [7]. L'inscription d'Halicarnasse nous apprend aussi qu'ils touchaient sur les trésors des temples, soit la rémunération de services exceptionnels, soit un traitement fixe.

Il est impossible de porter en quelques mots, sur le degré de considération dont jouissait le clergé, un jugement général, s'appliquant à tous les temps et à tous les lieux ; cela dépendait naturellement du respect dans lequel étaient tenues la religion et les institutions religieuses, et aussi de l'estime particulière que savaient se concilier les prêtres. Ils paraissent avoir

1. Voy. Bœckh, *Procem. zum Lectionskatalog*, 1835-1836, et *Staatshaush.*, t. II, p. 121.
2. Voy. ci-dessus p. 286; cf. Artémidore, *Onirocr.*, l. III, c. 3, et *Anthol. Palat.*, l. XI, 324.
3. Voy. ci-dessus, p. 249 et 250.
4. Pausanias, l. I, c. 38, § 1.
5. *Corpus Inscr. gr.*, n° 185 et suiv.
6. Æschine, *c. Ctésiphon*, p. 405, § 18.
7. Le tyran Hippias ordonna que, à chaque naissance et à chaque décès, on apportât à la prêtresse d'Athêna un chénice d'orge, un chénice de froment et une obole ; voy. Aristote, *Œconom.*, l. II, c. 5, p. 1347, édit. de Berlin. Nul doute que ces offrandes ne profitassent à la caisse du temple.

eu droit partout à la proédrie, c'est-à-dire à une place d'honneur dans les assemblées publiques et dans les spectacles[1]. Les années se comptaient chez plusieurs populations par les noms des prêtres attachés au culte des principales divinités. C'est ainsi qu'à Argos, la prêtresse de Héra était éponyme; ailleurs, cet honneur appartenait aux Hiéromnémons et aux Stéphanéphores. Quelques sacerdoces avaient un caractère particulièrement sacré, à ce point que ceux qui en étaient investis devaient dépouiller le vieil homme et quitter le nom qu'ils avaient porté dans le monde ; ils n'étaient plus connus que par leur titre officiel. Étaient dans ce cas par exemple, chez les Athéniens, l'Hiérophante, l'Hiérophantine et le Dadouchos. Nous devons ajouter cependant que l'on ne trouve trace de l'hiéronymie, mot par lequel l'on désignait cette substitution de noms, que dans les temps postérieurs[2]. A une époque relativement récente appartient aussi le titre d'Archiprêtre, ἀρχιερεύς que l'on rencontre souvent dans les inscriptions de l'Asie-Mineure[3] et qui indique soit la première place dans le collège sacerdotal d'un temple, soit la prééminence sur les autres prêtres de la ville ou de la région, soit enfin un droit de surveillance sur le personnel et sur le temporel. Il était assurément dans la nature des choses que les fonctions sacerdotales fussent réputées honorables, et l'on devine bien que les prêtres ne devaient pas être insensibles à l'attrait des dignités et des avantages qu'elles procurent. L'oracle de l'Apollon Didyméen lance cet anathème contre ceux qui ne se montrent pas assez respectueux du sacerdoce : « Quiconque, dans un accès de fureur, s'est oublié jusqu'à outrager un

1. *Corpus Inscr. gr.*, n° 101, 23; voy. aussi les inscriptions recueillies dans le théâtre d'Athènes, bien que les plus anciennes ne soient pas antérieures à l'établissement de l'empire romain.

2. Lucien, *Lexiphanès*, c. 10; *Anthol. Palat.*, append., n° 234; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 62.

3. *Corpus Inscr. gr.*, n° 2421, 2619 et suiv, Platon établit aussi dans sa Cité modèle un pontife suprême (*Leges*, l. XII, p. 947 A).— J'ai publié dans le *Philologus* (t. XVII, p. 344) une inscription de Daphné, contenant un décret par lequel Antiochus le Grand place les sanctuaires de cette ville sous l'autorité d'un ἀρχιερεύς, mais il n'y a rien à en déduire de précis, en ce qui concerne les fonctions attachées à ce titre.

prêtre et lui refuser les respects et les témoignages de reconnaissance qui lui sont dus, sera puni de son impiété ; il n'arrivera pas au but, dans le chemin de la vie, car il a gravement manqué du même coup aux dieux immortels [1]. » Cependant le terrain était mal préparé en Grèce pour l'abus des influences sacerdotales : le catéchisme, l'éducation de la jeunesse, la confession, la prédication, et en général tous les moyens d'agir sur les âmes faisaient défaut aux prêtres. Ils n'étaient pas des professeurs de religion, puisqu'il n'existait, à proprement parler, d'instruction religieuse ni dans les écoles ni dans les temples, et il ne pouvait guère y en avoir, étant données les conditions du paganisme grec. Les devoirs professionnels du prêtre se bornaient à l'accomplissement, dans la forme usitée, des cérémonies consacrées par la tradition et à la récitation des prières, sans paraphrase et sans enseignement. Aussi l'exercice du sacerdoce n'exigeait-il ni culture spéciale ni doctrine ; une connaissance facile à acquérir du rituel observé dans le service du temple suffisait. Les dignités électives, qui souvent n'étaient conférées que pour un an, pouvaient être dévolues à toute personne de bonne vie et mœurs, fût-elle idiote [2]. Tout ce que le titulaire avait besoin de savoir ne coûtait pas grand'peine ; dans les cas douteux, il avait la ressource de consulter les exégètes. On en était quitte pour observer fidèlement les réglements fixés par les rites ; la culture intellectuelle, l'érudition théologique étaient un luxe inutile. Les Exégètes eux-mêmes qui, tout en se rattachant au sacerdoce, n'étaient pas, à proprement parler, revêtus du caractère sacerdotal, n'avaient guère à s'occuper que des côtés extérieurs de la religion [3]. Ce serait d'ailleurs une duperie de croire que, parmi les Exégètes ou les prêtres, beaucoup aient cherché à se rendre compte des choses qui rentraient dans leurs

1. Julien, *epist.* 62, p. 452, ed. Spanheim.

2. C'est pour cela qu'Isocrate écrit à Nicoclès (§ 6) : τὴν ἱερωσύνην παντὸς ἀνδρὸς εἶναι νομίζουσιν, et que Démosthène se plaint (*Exordia*, p. 1461) que le peuple ne se comporte pas autrement dans les élections des magistrats que dans celles des prêtres, c'est-à-dire qu'il les choisit avec la même légèreté, sans tenir compte de leur aptitude et de leur valeur morale.

3. Voy. Schœmann, *Antiq. gr.*, t. I, p. 489.

attributions, soit pour leur propre satisfaction, soit pour être à même de les expliquer à d'autres. Nous avons sur ce point le témoignage au moins implicite de Platon[1]. La suite de l'entretien entre Ménon et Socrate ne permet pas de croire que Platon demande à tous les prêtres indistinctement de discuter les causes originaires des rites, comme on le faisait pour les ἱεροὶ λογοί ou légendes mystiques, dont un grand nombre étaient qualifiées de ἀπόρρητοι et qui empruntaient au mystère une apparence de sainteté[2]. Il faut admettre que Platon parle de prêtres auxquels s'attache une considération particulière, qui s'efforçaient de pénétrer le sens des choses divines et cherchaient aux questions théologiques une réponse de nature à satisfaire la foi et la raison[3]. Pour les autres, il était inévitable que, faute de principes fixés dogmatiquement et généralement acceptés, tout se réduisît à des opinions subjectives, variant suivant les lumières de chacun, et que ces opinions individuelles eussent sur la religion populaire une influence fort peu sensible. Que, dans les sanctuaires en possession d'une grande et universelle considération, dans ceux surtout auxquels étaient attachés des oracles, comme par exemple à Delphes, le crédit des temples ait rejailli sur les prêtres et qu'ils aient joué un rôle important, cela est naturel, nous l'avons déjà remarqué, mais il n'y a rien à en conclure pour la condition du sacerdoce en général. Nous ne trouvons entre les clergés des différents Etats aucune trace de relations ayant pu déterminer une entente, en vue de servir leurs intérêts communs. Si le temple d'Apollon Delphien est considéré comme le centre religieux de la Grèce, il ne faut pas en inférer que tous les prêtres aient été placés vis-à-vis du collège de Delphes dans une situation subordonnée. En voyant la part d'influence, d'ailleurs mal définie, que l'oracle pouvait avoir, sur le

1. Dans le *Ménon*, p. 81 A.
2. Voy. Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 91, et Dilthey, *Cydipp.*, p. 117.
3. Nous n'avons pas à nous occuper des doctrines qu'il aurait empruntées à la prêtresse de Delphes, Themistocléa (Diogène Laërte, l. VIII, c. I, § 21), non plus que de la conjecture d'après laquelle la Diotime de Platon aurait été prêtresse de Zeus λυκαῖος; voy. le Schol. de Platon (*Symposium*, p. 45, ed. Jahn).

choix des Exégètes, quelques critiques ont supposé qu'il s'en servait comme d'instruments pour le maintien de son autorité, n'est rien moins certain ; sans compter que nous ne sommes pas à même de juger l'influence que l'oracle exerçait sur l'élection des Exégètes[1]. Rien ne fait soupçonner que le clergé de Delphes ait entretenu avec eux des communications régulières, et en admettant qu'il ait tenté de les faire servir à ses projets de domination, il resterait à savoir jusqu'à quel point ces tentatives ont réussi. Les Grecs étaient, en religion comme en politique, beaucoup trop particularistes pour qu'une telle entreprise ait été couronnée de succès. L'accord général de leurs croyances laissait place dans le détail à des dissidences nombreuses. La faculté inhérente à la religion grecque de diviser en plusieurs personnalités des dieux adorés partout sous les mêmes noms amena cette conséquence que chaque État eut ses dieux et put revendiquer son Apollon, son Artémis, etc.[2], de sorte que les prêtres étaient avant tout les prêtres de leur pays et des divinités locales. D'ailleurs ils n'étaient pas seulement des ministres de la religion, formant dans l'État une corporation à part, ils étaient aussi des citoyens et faisaient cause commune avec leurs compatriotes. Ils étaient soumis aux mêmes autorités, et n'avaient pas d'intérêt distinct de l'intérêt général. Ils ne possédaient non plus aucun des moyens, tels que la chaire, le confessionnal et l'éducation de la jeunesse, qui permettent à un clergé ambitieux d'asservir les esprits, en dénaturant le caractère de la religion. L'idée d'un antagonisme entre l'État et l'Église répugnait au sens des Grecs et ne pouvait leur entrer dans l'esprit ; ils furent préservés par là de la domination cléricale, qui prétend établir un État dans l'État ou au-dessus de l'État.

1. Tout se borne à la mention d'un πυθόχρηστος ἐξηγήτης ; voy. plus haut, p. 49, n. 4.
2. Voy. plus haut, p. 184, 185 et 239.

## CHAPITRE DIX-SEPTIÈME

### CULTES OFFICIELS ET SOLENNITÉS RELIGIEUSES

Le développement de la vie hellénique présente, on l'a vu, une grande variété d'aspects, dus aux différences des conditions naturelles et des événements historiques ; de même les institutions religieuses, bien qu'identiques au fond, offrent dans les détails de nombreuses dissemblances. En général, les dieux des croyances populaires étaient reconnus partout comme tels, et ceux du moins qui tenaient le premier rang dans la hiérarchie avaient en chaque pays et en chaque État leurs sanctuaires et leurs cultes; mais le sens qu'on attachait à leur nom, l'importance qu'on leur accordait et par suite les hommages qui leur étaient rendus étaient loin d'être partout les mêmes. Un dieu qui dans telle contrée était l'objet de l'adoration publique n'avait ailleurs qu'une situation subordonnée. Des divinités de même nom étaient représentées ici d'une manière, là d'une autre. Avec leurs surnoms et leurs attributions variaient aussi, suivant les lieux, les cultes institués en leur honneur ; on peut même citer des exemples de dieux occupant, chez certaines populations, une place éminente, dont on ne savait dire s'ils étaient identiques à d'autres généralement admis dans les croyances populaires, ou s'ils avaient une existence distincte [1]. Il serait assurément fort désirable qu'il pût être tracé un tableau de toutes ces divergences provinciales ou nationales, de façon à mettre en lumière les caractères particuliers à côté des caractères généraux, mais une tradition incomplète et interrompue ne nous permet pas de rassembler les éléments d'un pareil travail, et le cri-

1. Voy. plus haut, p. 183.

tique qui ne possède pas assez de confiance en lui-même pour se flatter de faire jaillir la lumière de textes tronqués, le plus souvent inintelligibles, doit se borner à faire ce qu'ont fait jusqu'à ce jour des devanciers fort dignes d'estime, c'est-à-dire indiquer les dieux qui avaient des autels dans tel ou tel pays, et les fêtes qu'on y célébrait. Là se borne en effet, à peu d'exceptions près, ce que les sources nous apprennent touchant les cultes des différents États et des différentes contrées[1]. Athènes est la seule cité sur laquelle nous soyons mieux renseignés. Sans pouvoir reconstituer complètement l'ensemble de ses institutions religieuses, nous avons du moins plus de données sur son compte que pour aucun autre État; nous sommes à même de décrire les formes essentielles du culte et d'en expliquer le sens d'une manière plus ou moins plausible; aussi aurons-nous surtout en vue Athènes, et nous bornerons-nous à donner place, dans l'occasion, aux renseignements que nous pourrons trouver sur d'autres populations.

Le culte d'État, mis en regard des cultes privés et domestiques, comprend les hommages rendus directement aux dieux par la Cité et tous les actes religieux qu'accomplissent en son nom, soit des prêtres, soit des fonctionnaires spécialement chargés de ce soin. Dans le culte officiel rentrent par conséquent les prières et les sacrifices auxquels il était procédé dans les assemblées populaires, les tribunaux et les corps délibérants, ou qui accompagnaient les traités de paix, les conventions internationales et toutes les négociations publiques. Mais outre ces cérémonies qui avaient un caractère fortuit et plaçaient les affaires publiques, à mesure qu'elles se présentaient, sous la surveillance et la sauvegarde des dieux, il y en

1. De beaucoup de fêtes nous ne savons que les noms ; encore ces mentions ne sont-elles souvent dues qu'au hasard. Il ne faut donc pas conclure de ce qu'une fête est citée comme étant célébrée ici ou là qu'elle eût plus d'importance que d'autres passées sous silence. Il peut au contraire arriver que les principales solennités soient omises et que l'on ait conservé le souvenir de fêtes insignifiantes. Sans doute il pourrait être intéressant, à un autre point de vue, de grouper tous les renseignements que l'on possède sur les fêtes de la Grèce, mais ce tableau d'ensemble ne saurait servir de base à un jugement assuré sur les conditions religieuses des États, et il n'y a pas de raison de nous livrer ici à ce travail.

avait d'autres qui n'avaient pas trait à des circonstances particulières, et qui rentrant dans les hommages généraux, destinés à s'assurer leur assistance ou à détourner leur ressentiment, devaient être renouvelés régulièrement à des époques fixes. Rien sans doute, chez les Athéniens ni dans toute l'antiquité grecque, ne rappelle les offices du sabbat ou du dimanche ; il n'est pas douteux néanmoins qu'à chacun des dieux auxquels l'État avait consacré un sanctuaire et un clergé il ne fût offert, à des jours marqués, un sacrifice, si modeste qu'il fût pour plusieurs d'entre eux. Ces jours revenaient plus ou moins fréquemment, suivant l'importance des différents cultes : Pour les uns, les sacrifices étaient annuels; pour d'autres, ils se reproduisaient tous les mois, quelquefois même plusieurs fois par mois; c'est là ce qu'il faut entendre, lorsque nous voyons que certains quantièmes étaient spécialement voués à tel ou tel dieu [1]. Ces observances au reste n'étaient pas les mêmes dans toute la Grèce. En certains pays, le premier jour du mois restait indivis entre tous les dieux; chez d'autres, il appartenait en particulier au dieu de la lumière, Apollon [2]; ailleurs enfin il était aussi consacré à Hermès dont, à cette occasion, on couronnait la statue, et à la déesse lunaire Hécate [3]. Le second jour était dévolu aux héros [4]; le troisième à Athêna, pour laquelle ce privilège renaissait le troisième jour de chaque décade, c'est-à-dire le 13 et le 28 du mois (τρίτη φθίνοντος); la dernière fête était la plus solennelle [5]. Le qua-

1. Scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, v. 1126, ed. Didot.

2. Voy. un fragment de Philochorus, rapporté par le scholiaste d'Homère (*Odyssée*, l. XX, v. 156). C'est avec raison que, dans ce fragment, le mot ἑορτή, dont on ne peut citer qu'un autre exemple chez Homère (*Od.*, l. XXI, v. 258) est appliqué à la fête de la nouvelle lune ; cf. les *Fragm. histor.*, recueillis par Müller, t. I, p. 414, ed. Didot.

3. Porphyre, de *Abstin. Animal.*, l. II, c. 16 ; schol. d'Aristophane *Plutus*, v. 594.

4. Plutarque, *Quæst. rom.*, nº 25.

5. Tzetzès, dans ses Notes sur Lycophron, v. 519 ; voy. aussi Proclus, Comment. sur Hésiode, *Œuvres et Jours*, v. 778, où, au lieu des mots πάσας τὰς τρεῖς, il faut lire πάσας τὰς τρίτας. Au sujet du 28e jour (τρίτη φθίνοντος), que quelques-uns croyaient être l'anniversaire de la naissance d'Athêna, voy. le scholiaste d'Homère (*Iliade*, l. VIII, v. 38) ; ce jour est aussi celui auquel s'appliquent les expressions φθινὰς ἁμέρα, dans Euripide, *Héraclides*, v. 779.

trième jour était partagé entre Aphrodite, Hermès et Héraklès [1]. D'après le poème didactique d'Hésiode, le cinquième jour était néfaste, comme étant celui où les Erinyes erraient de par le monde et punissaient les parjures [2]; on doit donc supposer que c'était aussi celui que l'on choisissait pour leur offrir des sacrifices. Le sixième jour venait le tour d'Artémis, née, disait-on, le 6 d'un mois, et le septième, celui d'Apollon, pour le même motif [3]. Le jour suivant appartenait à Poseidon, et aussi, chez les Athéniens à Thésée [4]; le neuvième à Hélios et à Rhéa [5]. Le quinzième jour ramenait la fête d'Athêna, et le vingtième celle d'Apollon [6]. Enfin le dernier jour du mois était placé sous l'invocation d'Hécate, à qui l'on offrait le soir, dans les carrefours où elle avait des images ou des autels, des repas composés d'œufs, de poissons et autres mets semblables (Ἑκάτης δεῖπνα) [7]. Tout ce que nous sommes en mesure d'ajouter à ces renseignements, c'est d'une part, que les trois avant-derniers jours étaient réservés aux morts et aux divinités souterraines, d'où venait que chez les Athéniens, la justice criminelle vaquait durant ce temps [8]; d'autre part, que le dix-

1. Proclus, dans son Commentaire sur Hésiode, v. 798 ; *Hymne à Hermès* v. 19; Aristophane, *Plutus*, v. 1127, avec les scholies; voy. aussi Zenobius, *Proverb.*, cent. VI, n° 7 et les notes de Schneidewin.

2. Hésiode, *Œuvres et Jours*, v. 802.

3. Proclus, *ibid.*, v. 783; Diogène Laërte, l. II, 44, et Spanheim, dans ses notes sur Callimaque (*Hymne à Délos*, v. 251). Nous savons aussi par Hérodote (l. VI, c. 57) que, à Sparte, le 1[er] et le 7 du mois, des animaux étaient remis aux rois pour être sacrifiés à Apollon.

4. Plutarque, *Thésée*, c. 36; Proclus, *ibid.*, v. 788.

5. A Hélios, d'après Denis d'Halicarnasse (*Rhétor.*, c. 31), à Rhéa, d'après Nicander (*Alexiph.*, v. 218) ; il est cependant difficile de décider si, dans ce dernier passage, il faut lire εἰνάδι ou εἰκάδι.

6. Denys d'Halicarnasse, *ibid.*; *Etymol. Magn.*, p. 297.

7. Athénée (l. VII, c. 126, p. 325); suivant le Schol. d'Aristophane (*Plutus*, v. 594), ces offrandes avaient lieu à la nouvelle lune. Les deux témoignages peuvent être exacts : la lune en effet faisait sa réapparition, tantôt dans le dernier jour du mois, ἕνη καὶ νέα, tantôt le premier du mois suivant.

8. Voy. Muller, dans ses Notes sur les *Euménides* d'Æschyle, v. 188. Ces jours étaient des jours néfastes, ἀποφράδες, μιαραὶ ἡμέραι, et l'on devait, tant qu'ils duraient, s'abstenir de toute entreprise et de toute affaire importante. Il y avait encore plusieurs jours réputés ἀποφράδες. Tantôt ils étaient joints aux fêtes, comme par exemple aux Plyntéries et aux Choées, sur lesquelles

huitième et le dix-neuvième jour étaient considérés comme les plus favorables aux purifications et aux pratiques ayant pour but de conjurer les calamités [1]. On peut d'ailleurs admettre sûrement que, à des époques fixes, qui revenaient chaque année pour les uns, chaque mois pour les autres [2], les dieux n'avaient pas seulement droit aux hommages isolés de quelques fidèles, et que des prêtres ou les délégués de la commune devaient lui offrir des sacrifices plus ou moins coûteux [3]. On rapporte que, chez les Athéniens, les sacrifices, et il s'agit évidemment des sacrifices réglés par les lois, étaient en permanence tous les jours, un seul excepté [4]. Bien que cette indication ne repose que sur un témoignage anonyme, elle n'est nullement invraisemblable. Naturellement les jours de sacrifices pouvaient n'être pas des jours de fêtes [5]; le travail n'était pas suspendu, et les affaires suivaient leur cours. Il n'y avait qu'un petit nombre de dieux en l'honneur de qui fussent établies, à certains jours, des solennités durant lesquelles chômaient non seulement les affaires publiques, sauf les cas d'urgence, mais aussi les affaires

nous reviendrons plus loin, tantôt ils devaient cette mauvaise note à d'autres raisons, qui nous sont mal connues; voy. Schœmann, *de Comit. Athen.*, p. 50.

1. Proclus, dans son Commentaire sur Hésiode, *Œuvres et jours*, v. 808.

2. Sur les fêtes de la nouvelle lune, voy. surtout Aristophane, les *Guêpes* v. 96, et *Acharn.*, v. 1012; Démosthène, *c. Aristogiton*, I, § 99, p. 799; cf. Meursius, *Græcia feriata*, s. v. *Noumenia*, et Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 554.

3. Ces sacrifices offerts au nom de l'État et dans lesquels on récitait des prières pour l'État, pour le Sénat, pour le peuple, pour les femmes et pour les enfants, étaient ensuite l'objet d'un rapport présenté à la plus prochaine assemblée du peuple par des magistrats chargés de ce soin (ἀπαγγέλλειν ὑπὲρ τῶν θυσιῶν). Voy. par exemple les descriptions publiées dans le *Philistor*, t. IV, 1, p. 91; et par Rangabé, *Antiq. hellen.*, t. II, n° 444; cf. Théophraste, *Caract.*, c. 21; Démosthène, *Procemia*, n° 50.

4. Scholiaste de Thucydide, l. II, c. 38.

5. Ces fêtes sont distinguées expressément des ἑορταί; voy. le Scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, v. 1126; toutefois les habitudes de langage ont varié. Platon, dans ses *Lois* (l. VIII, p. 828), désigne sous le nom d'ἑορταί tous les jours dans lesquels il doit être sacrifié aux dieux, et il n'en cite pas moins de 365, ayant adopté l'année solaire pour sa république. Les fêtes domestiques, célébrées pour les mariages et les naissances ou en d'autres occasions, s'appellent aussi ἑορταί. Voy. par exemple Hésychius, s. v. ἑβδόμη; *Etymol. magn.*, s. v. ἀμφιδρόμια et ἀπαύλια.

privées [1]. Ces solennités étaient les fêtes proprement dites, ἑορταί. Plusieurs d'entre elles, par leurs processions, leurs banquets populaires, leurs jeux et autres spectacles, attiraient une nombreuse affluence de curieux, d'où leur venait aussi le nom de πανηγύρεις. Toutes n'étaient pas également somptueuses. Les Athéniens étaient ceux qui, au temps de leur splendeur, y déployaient le plus de faste et chez qui elles revenaient le plus souvent. D'après un ancien témoignage, elles auraient été deux fois plus nombreuses que dans aucun autre État [2]. Nous ne saurions indiquer un chiffre précis, mais on peut, sans crainte de se tromper, en évaluer le nombre à cinquante ou soixante [3]; c'est à peu près celui de nos dimanches et de nos jours fériés. Il y avait cependant, quoi qu'on ait dit, des populations qui rivalisaient avec les Athéniens pour le nombre des fêtes, et même les surpassaient. Tarente nous en offre un exemple, s'il est vrai, ainsi que le rapporte Strabon, que le nombre des jours fériés y dépassait celui des jours ouvrables [4]

1. Voy. Schœmann, *de Comitiis Athen.*, p. 49. D'après le Scholiaste de Démosthène (*c. Androtion*, p. 103, 23 et 119, 9, édit. de Zurich), les prisonniers auraient dû être mis en liberté sous caution aux Dionysies et aux Panathénées, afin de pouvoir prendre part aux fêtes. Nous laissons cette assertion pour ce qu'elle vaut ; ce qui est plus certain, c'est que les incarcérations et les saisies ne pouvaient avoir lieu les jours de fête ; voy. Démosthène, *C. Midias*, p. 518 et 571. A plus forte raison, les condamnations capitales ne pouvaient-elles recevoir leur exécution ; voy. Xénophon, *Hellenica*, l. IV, c. 4, § 2. On lit dans Athénée (l. III, c. 53, p. 98) qu'aucun tribunal ne siégeait durant les Panathénées, et nous devons admettre qu'il en était de même pour les autres solennités dans lesquelles intervenait l'État. Athénée (l. IV, c. 71, p. 171) nous a conservé aussi un décret, en vertu duquel le Sénat s'octroie, à l'occasion des Apaturies, cinq jours de vacances qui évidemment n'étaient pas réglés par la loi, ce qui s'explique tout naturellement quand on sait que les Apaturies, bien que fêtées par tous les citoyens, n'avaient pas cependant le caractère d'une fête officielle. Dans Démosthène (*c. Timocrate*, p. 708), il est question d'une séance du Sénat ajournée à cause de la fête des Kronies. Dans Xénophon, au contraire (*Hellen.*, l. V, c. 2, § 29), nous voyons que le Sénat de Thèbes siégea pendant les Thesmophories. Il n'y a pas lieu de s'étonner de cette anomalie apparente, puisque les Thesmophories étaient célébrées par les femmes et non par les hommes.

2. Xénophon, *de Athen. republ.*, c. 3, § 9; Platon, *Alcibiade*, II, p. 149.

3. Schol. d'Aristophane, *les Guêpes*, v. 661 ou 683; voy. aussi Schœmann et Meier, *der Attisch. Process*, p. 152.

4. On lit dans Strabon (l. VI, p. 280) : πανδήμους ἑορτὰς πλείους ἢ τὰς [ἄλλας ἡμέρας ; voy. les notes de Coray et celles de Groskurd.

La plupart des fêtes et les plus anciennes sans exception étaient offertes aux dieux, comme aux souverains maîtres de la nature, aux puissances qui gouvernaient les saisons et les phénomènes atmosphériques, réglaient les résultats heureux ou malheureux de l'agriculture et de la sylviculture, en un mot, tenaient entre leurs mains tous les événements naturels, favorables ou funestes aux hommes. En d'autres occasions, on honorait dans les dieux les auteurs et les protecteurs d'institutions sociales et morales, attributs qui, d'ailleurs, se confondaient souvent avec ceux qui précèdent, les forces de la nature étant aussi considérées comme des êtres moraux, qui se réservaient de distribuer à l'humanité les récompenses et les châtiments. D'autres solennités étaient encore célébrées en commémoration des faits historiques dans lesquels s'était manifestée le plus clairement l'intervention des dieux. Enfin, on pensait que les morts avaient droit, dans les régions souterraines, non seulement au souvenir des parents qu'ils avaient laissés sur la terre, mais aussi à des offrandes et à des sacrifices. Indépendamment des hommages privés que chaque famille, chaque *gens* rendait aux siens, on ordonnait publiquement en leur honneur des fêtes funèbres, afin d'être sûr que les devoirs de piété auxquels il pouvait être manqué en particulier seraient accomplis par l'unanimité de la population. Naturellement, les dieux qui régnaient sur les ombres ne pouvaient être oubliés dans les fêtes des morts[1].

Les solennités qui avaient trait aux changements des saisons et aux phénomènes réguliers de la nature étaient nécessairement célébrées aux époques de l'année qui répondaient le mieux à leur destination, et par le même motif, on devait, pour celles qui étaient attachées à des mois et des jours déter-

1. Il peut être à propos de remarquer ici qu'en différents lieux l'établissement de telle ou telle fête fut dû à des particuliers, qui par testament léguaient une somme d'argent ou un immeuble, pour le revenu en être affecté à des fondations pieuses, doublement destinées à honorer les dieux et à conserver la mémoire du donateur. Voy. l'inscription de Théra, publiée par Rangabé (*Antiq. hellen.*, nº 893) et celle de Delphes, que A. Michaélis et Conze ont fait connaître, dans les *Annali dell' Instit. archeol.*, 1861, et dans le *Philologus*, t. XIX, p. 178.

minés, faire en sorte que ces jours et ces mois fussent choisis dans des saisons correspondant au but de la fête. L'année des Grecs était réglée sur le cours de la lune et composée de douze mois synodiques, qui formaient un total de trois cent cinquante-quatre jours[1]; elle était donc en retard sur l'année solaire de onze jours et une fraction. Il en serait résulté que, dans l'espace d'un peu plus de trente ans, chaque mois aurait parcouru toutes les saisons, que par exemple, en partant du printemps, cette saison serait tombée, au bout de quelques années, dans l'hiver, puis dans l'automne, enfin dans l'été, si l'on n'eût trouvé un moyen de réparer ce désordre et d'accorder tant bien que mal l'année lunaire et l'année solaire. Ce moyen consistait à intercaler, de temps en temps, quelques jours, avant que l'écart fût devenu trop sensible. La rectification s'opérait régulièrement, lorsque le temps écoulé comprenait une somme de jours égale à un certain nombre d'années solaires et susceptible d'être partagée exactement entre un même nombre d'années lunaires. Cette période était ce qu'on appelait une grande année (μέγας ἐνιαυτός). De très bonne heure on avait adopté, sous ce nom, un espace de huit années solaires, dépassant le même nombre d'années lunaires d'environ quatre-vingt-dix jours, divisés en trois mois intercalaires, de manière que sur les huit années il y en avait trois composées de treize mois au lieu de douze[2]. Dans ce cycle de huit années,

1. Au sujet des conjectures émises par quelques savants sur une année de 360 jours, composée de douze mois de trente jours, voy. surtout Bœckh, *Mondcyklen*, c. I, p. 2 et 63.

2. Macrobe, *Saturn.*, l. I, c. 13, p. 273, ed. Zeunius; Solinus, c. I, p. 3, ed. Gœtz; Censorinus, *de Die natali*, c. 18, p. 52, ed. Jahn. On lit dans ce dernier passage : « Hanc ὀκταετηρίδα vulgo creditum est ab Eudoxo Cnidio institutam; sed alii Cleostratum Tenedium primum ferunt composuisse. » Mais ces mots ne nous autorisent pas à révoquer en doute l'existence d'une intercalation octaétérique antérieure, comme l'a fait Lewis dans son livre intitulé *Survey of the astron. of the ancient*; ils prouvent seulement qu'Eudoxe ou Cléostrate ont donné à ce cycle la régularité qui lui manquait. Les conjectures des anciens au sujet d'une période triétérique plus vieille ont été contestées par Bœckh (*Mondcyklen*, I, p. 10, 36 et suiv.), avec plus ou moins de raison; voy. Mommsen, *die rœm. Chronologie*, p. 211. Il n'est pas impossible que quelques-unes des fêtes triétériques que nous aurons à mentionner plus loin, notamment les Dionysiaques, n'aient reposé sur une période intercalaire de même durée.

qui eût pu s'appeler octaétéris, mais qu'en fait on désignait sous le nom d'ennaétéris[1], les Pythiques étaient célébrées une fois; il en fut ainsi du moins jusqu'en l'an 586; les Olympiques, dans le même laps de temps, revenaient deux fois, au commencement et à la fin de la période. Nous ne pouvons nous prononcer sur la question de savoir si cette manière de supputer le temps avait trouvé place dans le calendrier de tous les États grecs. Ce qui est certain, c'est que l'ennaétéris pythique et l'ennaétéris olympique ne concordaient pas exactement; il y avait, du moins pour les points de départ, un écart de deux ans, la première année de la période pythique répondant à la troisième année de la période olympique. L'ennaétéris pythique fut vraisemblablement introduite à Athènes par Solon. Il paraît que, pour la régulariser, on ajoutait à la troisième, à la sixième et à la huitième année un mois intercalaire de trente jours (Ποσειδεὼν ὕστερος), ce qui donnait à chacune d'elles trois cent quatre-vingt-quatre jours au lieu de trois cent cinquante-quatre. Les autres mois alternaient entre trente et vingt-neuf jours. Ils étaient partagés en trois décades, dont la dernière n'était, une fois sur deux, que de neuf jours. Cette division venait vraisemblablement de ce que, dans le principe, on ne distinguait que trois phases de la lune[2]. La première commençait aussitôt que la lune devenait visible, et finissait lorsque le croissant avait atteint la forme d'un demi-cercle, ce qui arrive à peu près, en effet, le dixième jour; la deuxième s'étendait jusqu'au moment où le cercle devenu complet, se réduit insensiblement de moitié ; la troisième jusqu'à celui où le croissant, diminuant de plus en plus, finit par disparaître tout à fait[3]. Les jours de la dernière décade, correspondant au décroît progressif de la lune, étaient associés, pour ainsi dire, à cet amoindrissement: ainsi le 21 du mois était appelé la dixième journée de la lune décroissante (δεκάτη φθίνοντος, souvent aussi δεκάτη ὑστέρα). Le 22 se trouvait être le 9, à partir de la fin; le 23 le 8, et ainsi de suite. Dans

1. La raison en était que le cycle recommençait chaque neuvième année.
2. Voy. Bœckh, *ibid.*, p. 14 ; Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 555.
3. Hévélius a figuré dans sa *Selenographia* (Dantzig, 1647) les modifications apportées chaque jour dans le croît et le décroît de la lune.

les mois vides, c'est le nom qu'on donnait aux mois de vingt-neuf jours par opposition aux mois pleins ; le 28 s'appelait, comme dans les mois pleins τρίτη φθίνοντος, mais il était immédiatement suivi de l'ἕνη καὶ νέα[1], nom sous lequel était désigné la dernière journée de tous les mois indistinctement, parce qu'elle voyait la lune disparaître et reparaître. Le mot τριακάς, bien qu'il ne s'appliquât exactement qu'au dernier jour des mois pleins, désignait aussi, dans l'usage habituel, le vingt-neuvième jour des mois incomplets. Plus tard, à la place du cycle de huit années, les astronomes en proposèrent de plus exacts ; nous nous bornerons à citer celui de dix-neuf ans (ἐννεακαιδεκαετηρίς) dû à Méton, contemporain de Périclès, parce qu'il fut longtemps après, il est vrai, utilisé pour la rectification du calendrier, en particulier chez les Athéniens. Des détails plus circonstanciés, sur un sujet dont beaucoup de points restent encore obscurs, dépasseraient les limites de notre travail[2] ; nous ne devons pas cependant passer sous silence que, tant que dura la liberté de la Grèce, il n'y eut pas d'accord général entre les calendriers des divers États. Le particularisme, qui fut un des traits du caractère national, se révèle aussi dans cet ordre d'idées. La supputation des années, l'ordonnance et les noms des mois variaient suivant les pays ; on s'accordait sur ce seul point que les mois étaient presque sans exception dénommés d'après les fêtes solennelles dont ils ramenaient la célébration, preuve évidente du lien qui rattachait le calcul du temps au culte, pour lequel c'était une nécessité que, du moins, les fêtes de la nature tombassent toujours dans la saison dont elles saluaient le retour.

Autant que l'on peut en juger, les Athéniens, comme en

1. Voy. Schœmann, *de Comitiis Athen.*, p. 36, et, pour des vues différentes, Hermann, *Göttesdienstl. Alterth.*, § 45, 11. Les expressions ἕνη καὶ νέα προτέρα sont aussi employées à désigner l'avant-dernier jour du mois, mais seulement à une époque postérieure et pour les mois qui, d'après le cycle intercalaire alors en usage, étaient allongés d'un jour. Dans cette combinaison, le trentième jour est appelé ἕνη καὶ νέα ἐμβόλιμος, le vingt-neuvième ἕνη καὶ νέα προτέρα. Voy. Bœckh, *Mondcyklen*, p. 12, et *epigr. chronol. Studien*, p. 67.

2. Voy. Bœckh, *Mondcyklen*, p. 29 et 43, et E. Muller, dans la *Zeitschr. f. die Alterthumswissenschaft*, 1857, p. 555 et 562.

général tous les peuples de race ionienne, firent, dès le principe, commencer l'année à la nouvelle lune qui suivait le solstice d'été. Le premier mois s'appelait Hécatombæon ; le second Métagéitnion, ou, chez d'autres populations ioniennes, Bouphonion ; le troisième portait le nom de Boédromion, affecté ailleurs au quatrième, qui, chez les Athéniens et en général chez les Ioniens, était le mois de Pyanepsion ; le cinquième était appelé, à Athènes, Maimaktérion, dénomination qui, chez quelques populations de même souche, était remplacée par celle d'Apaturion, et au dehors, par celle de Kyanepsion, autre forme de Pyanepsion. Le sixième mois était le mois de Poseidon, et ailleurs, par exemple à Cyzique, celui d'Apaturion ; au septième rang venaient Gamélion à Athènes, Lénaion dans d'autres pays, tels qu'Éphèse, Smyrne, Érétrie, Poseidon à Cyzique. Le huitième mois était en général désigné sous le nom d'Anthestérion, que quelques-uns remplaçaient par celui de Lénaion. Anthestérion était suivi d'Elaphébolion, ou, dans d'autres contrées, d'Artémision ; ailleurs encore, Anthestérion était le neuvième mois. Pour le dixième, les noms variaient entre Munychion, Artémision ou Anthestérion. Le onzième s'appelait Thargélion, et ailleurs, par exemple à Cyzique, Kalamaion. Enfin, l'année finissait, à Athènes, par le mois de Skirophorion, à Cyzique, par celui de Panémos, à Erétrie, par celui d'Hippios. — Les Doriens paraissent avoir choisi pour point de départ de l'année le solstice d'automne. Les noms de leurs mois ne sont pas tous connus, mais ce que l'on en sait témoigne que, comme chez les Ioniens, ces noms étaient en rapport avec les fêtes des dieux, et que l'on retrouvait la même variété dans les différents États. Ainsi, le premier mois s'appelait, chez quelques-uns d'entre eux, Héraios ou Hérasios, du nom de la déesse Héra ; chez d'autres, Dalios, du nom de l'Apollon Délien ; dans d'autres pays, au contraire, cette qualification de Dalios servait à désigner le second mois, nommé aussi quelquefois Apellaios ou Apollonios. C'est seulement pour le septième mois, Artémisios ou Artamitios, qui répondait en partie au mois d'avril, et pour le onzième, Karneios, coïncidant à peu près avec le mois d'août, qu'il y avait accord entre les diverses

populations doriennes, autant que nous permettent d'en juger des indications fort incomplètes.—Enfin les Éoliens faisaient, à ce qu'il paraît, commencer l'année avec le solstice d'hiver. Le nom du premier mois était, chez les Béotiens, Boukatios, synonyme de Bouphonios ; il était emprunté aux grands sacrifices de taureaux que l'on avait coutume d'accomplir au début de l'année ; mais à Lamia, dans le Phthiotide, on désignait ainsi le dernier mois, qui, chez les Béotiens, avait emprunté le nom d'Athêna Alalcomène. Le mois d'Alalcoménios ne se retrouve chez aucun autre peuple éolien. La race éolienne, composée d'éléments très divers, témoignait de très peu d'accord sous ce rapport comme sous beaucoup d'autres [1].

Les jours qui, dans chaque mois, étaient marqués par des fêtes, s'appelaient les temps consacrés, ἱερομηνίαι. Le nombre en variait, suivant les différents mois, ainsi que la durée de chaque hiéroménie, qui tantôt se composait de plusieurs jours, tantôt se réduisait à un seul [2]. Durant ce temps, toute affaire étrangère à la solennité était suspendue, aucun tribunal ne tenait séance, aucun jugement ne recevait d'exécution ; rien ne devait troubler la paix générale ni les joies de la fête [3]. Dans les occasions où affluaient les visiteurs venus quelquefois de contrées lointaines, aux Éleusinies par exemple, la trêve divine ou Ékécheirie était annoncée par des hérauts envoyés dans la Grèce entière ; tous ceux qui se rendaient en Attique sollicitaient des saufs-conduits, et il était très

1. Sur les preuves à l'appui de ces détails particuliers, voy. C. F. Hermann, *ueb. griech. Monatskunde*, Gœttingue, 1844 ; Th. Bergk, *Beitr. zur griech. Monatsk.*, Giessen, 1845, et Ahrens, *zur griech. Monatsk.*, dans le *N. Rhein. Museum*, t. XVII, p. 329 et suiv.

2. Scholiaste de Pindare (*Néméennes*, III, v. 2); Harpocration et Hésychius, s. v.; *Etymol. magn.*, p. 469, dont Hermann conteste avec raison es explications. Les expressions de Thucydide (l. V, c. 54) : Καρνεῖος δ' ἦν μήν, ἱερομηνία Δωριεῦσι ne doivent pas être prises à la lettre et ne veulent pas dire que le mois se passât en fêtes, du commencement jusqu'à la fin, et fût exactement désigné par le mot de ἱερομηνία, bien que parfois le mois dans equel était célébrée la fête principale d'un dieu fût considéré comme consacré à ce dieu : ainsi le mois d'Anthestérion à Dionysos, celui de Thargélion à Apollon ; voy. Harpocration s. v. *Anthest.* et *Tharg.* ; Hésychius s. v. Θαργήλια.

3. Démosthène, *c. Midias*, § 10, p. 518, et § 35, p. 525 ; *c. Timocrate*, § 29. p. 709 ; *Corpus Inscript. græc.*, n° 3641 b, v. 24, t. II, p. 1131.

rare que cette requête fût rejetée[1]. D'après un document épigraphique encore existant[2], l'Ékécheirie s'étendait, pour les grandes Éleusinies, du 15 Métageitnion au 10 Pyanepsion, et pour les petites, du 15 Gamélion au 10 Elaphébolion ; elle durait par conséquent, dans les deux cas, un mois et demi et dix jours[3]. Pour les premières, l'hiéroménie tombait dans le mois de Boédromion, pour les secondes dans le mois d'Anthestérion. Les étrangers avaient ainsi tout le temps nécessaire pour aller et venir sans encombre.

Isocrate dit des Athéniens[4] que, dans le bon vieux temps, leurs ancêtres témoignaient leur piété non par la magnificence des fêtes, mais par l'observance consciencieuse des rites traditionnels ; que plus tard, au contraire, les dépenses se sont accrues, que de nouvelles fêtes ont été instituées, que des banquets populaires ont été servis aux frais du public, tandis que l'on négligeait ou que l'on abandonnait tout à fait les anciennes et naïves pratiques ; ce tableau peut s'appliquer à toute la Grèce. Plus nombreuses, les solennités devinrent aussi plus brillantes avec le temps, et le luxe extérieur qui accompagnait le service divin ne témoigna pas d'un progrès dans la dévotion. Rien n'était moins propre, en effet, à éveiller ni à entretenir le sentiment religieux. Les accessoires des fêtes étaient devenus pour la foule l'objet essentiel ; on se mêlait à ces grandes assemblées, moins pour faire honneur à la divinité que pour jouir de la pompe qu'on y déployait, pour applaudir aux jeux et aux spectacles, et prendre sa part des banquets[5]. Lorsque les prêtres célébraient simplement les fêtes des dieux avec le concours de quelques fidèles, la foule ne s'en inquiétait guère. Nous ne voulons pas pour cela méconnaître le sens qui souvent s'attachait à cet appareil extérieur. Sans doute, l'idée de se présenter aux dieux sous

1. Æschine, *de falsa Legat.*, § 138.
2. *Corpus Inscr. græc.*, n° 71.
3. Voy. Sauppe, *Comment. de Inscr. Eleus.* dans l'*Index Schol.* de Gœttingue, 1861-1862, où est démontrée la nécessité de remplacer la leçon ἀπὸ ἀρχομηνίας par ἀπὸ διχομηνίας.
4. Voy. l'*Aréopagite*, c. 11.
5. Xénophon, *de Athen. republ.*, c. 2, § 9 ; Lucien, *Timon*, c. 4.

les plus brillants dehors, de sacrifier ce que l'on possédait de plus beau et de faire de son mieux, fut aussi une idée pieuse, inspirée par la reconnaissance et le respect[1]; mais il est fort douteux que dans la pratique la foule ait été guidée par un sentiment aussi pur. Il n'est pas nécessaire de répéter ici que dans les fêtes, non plus que dans les autres actes du service divin, il n'y avait pas de place pour un véritable enseignement religieux. On prononçait des prières, on faisait entendre des hymnes, des péans et d'autres chants sacrés; quelquefois des rhapsodes se disputaient le prix en récitant les poèmes d'Homère ou d'autres aèdes ; dans certaines solennités, on représentait des tragédies, des drames satyriques et des comédies, mais quelque admiration que l'on doive ressentir pour ces œuvres, si disposé que l'on soit à reconnaître l'influence morale qu'une tragédie de Sophocle ou d'Æschyle par exemple, pouvaient inspirer et inspiraient en effet à des esprits aussi sensibles à la beauté que l'étaient les Grecs, on ne peut nier que l'effet de ces chefs-d'œuvre ne fût beaucoup plus esthétique que religieux. Platon, au sujet de ces solennités, telles qu'il les concevait, s'exprime en ces termes : « Les dieux, prenant en pitié la condition des mortels, ont institué les fêtes, pour les reposer de leurs travaux, et ont associé à ces récréations les Muses, le coryphée des Muses, Apollon, et Dionysos, en vue d'ennoblir l'existence humaine et d'exercer sur les âmes l'influence bienfaisante du rythme et de l'harmonie... Il faut donc avoir soin de n'introduire dans les fêtes que des chants, des danses et des spectacles qui répondent à ce but et soient dignes des dieux.[2] » On sait assez que, dans la réalité, les choses ne répondaient pas exactement à la pensée de Platon.

Un tableau des fêtes ne saurait prétendre à être complet. La plupart des documents parvenus jusqu'à nous ne contiennent, en effet, que des indications de noms. La méthode la plus simple nous paraît être de passer successivement en revue les dieux auxquels les fêtes étaient consacrées, en com-

1. Voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. I, p. 505.
2. Dans les *Lois*, l. II, c. 1, p. 653 ; cf. l. VII, c. 8, p. 799.

mençant par les solennités athéniennes, sur lesquelles nous sommes le mieux renseignés, et par les premières en date, pour redescendre jusqu'au bout le cours de l'année. Nous espérons ainsi marquer plus facilement la place que chacun d'eux occupait dans le culte, création vivante de l'imagination populaire, et l'idée qu'il représentait; c'est là surtout ce qu'il importe de connaître.

Apollon ouvre le chœur. C'est en son honneur qu'étaient accomplies, dès l'ouverture de l'année, les hécatombes d'où le premier mois a reçu son nom. Le jour où avaient lieu ces sacrifices n'est pas fixé; nous pouvons donc choisir entre le premier qui, ainsi qu'on se rappelle, était consacré chaque mois à Apollon d'après Philocorus, et le sept, qui lui était également dévolu. Apollon n'était pas, chez les Athéniens, au nombre des divinités indigènes; son culte ne remonte pas chez eux au delà du temps où des hordes helléniques, parties de la Thessalie méridionale, vinrent s'établir en Attique et se mêlèrent aux Ioniens pélasgiques[1]. Plus tard, l'idée attachée à ce dieu se développa surtout dans le sens moral; cependant, sous beaucoup de rapports, il resta le dieu de la Nature et nous pouvons nous fier aux témoignages d'après lesquels les sacrifices du mois d'Hécatombæon lui auraient été offerts comme au dieu de l'astre qui, en effet, manifeste surtout sa puissance, bienfaisante ou funeste, au moment où il arrive à son point culminant[2]. — Les Métagéitnies, qui ont donné leur nom au second mois[3], étaient aussi célébrées en l'honneur d'Apollon, considéré non plus comme dieu de la Nature, mais, ainsi que ce mot l'indique, comme principe de la liberté d'aller et de venir, dont l'usage en Attique ne fut assuré à tous

1. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 362. La discussion plus complète qu'annonçait l'auteur a trouvé place dans ses *Opusc. acad.*, t. I, p. 157 et suiv.

2. *Lexicon Seguer.*, p. 247. En l'absence de renseignements précis sur une fête d'Apollon célébrée officiellement au nom de l'Etat dans le mois d'Hécatombæon, il est permis de supposer avec Mommsen (*Heortol.*, p. 107), que les Phratries seules offraient les sacrifices et que la fête avait lieu le 7, attendu qu'une inscription publiée dans le *Corpus* parle d'un ἱερὸν Ἀπόλλωνος ἑβδομαίου, appartenant à la phratrie des Achniades.

3. Harpocration, v. s.

les citoyens qu'à partir de l'adoption du culte d'Apollon πατρῷος[1]. Ce fut à la même idée qu'Apollon dut d'être honoré ailleurs, à Cos, par exemple, sous le surnom de πεταγείτνιος, identique à μεταγείτνιος[2]. Comme les adorateurs d'Apollon, qui avaient émigré en Attique, voyaient aussi en lui le protecteur qui les avait assistés dans leurs combats, ils exprimèrent leur reconnaissance à Apollon Boédromios en instituant les Boédromies qui, lorsque le culte de ce dieu se fut généralisé en Attique, donnèrent leur nom au troisième mois. Peut-être l'inauguration de ces fêtes fut-elle déterminée par un événement historique; les anciens, du moins, le pensaient[3]. La quatrième fête en l'honneur d'Apollon était les Pyanepsies; elles étaient célébrées le sept du mois qui leur avait emprunté son nom; on y voyait reparaître le dieu de la Nature, qui fait mûrir les fruits des jardins et des vergers. On lui offrait, comme prémices, des récoltes, des fèves bouillies (πύανα), en y joignant d'autres produits sous la forme d'Eirésionés, c'est-à-dire, des branches d'olivier chargées de différents fruits, de gâteaux et de vases contenant de l'huile, du miel et du vin. Les Eirésionés étaient portées par un jeune garçon, qui avait encore son père et sa mère. La procession se rendait au temple, où l'offrande était déposée[4]. En dehors des réjouissances publiques, des particuliers célébraient la fête de leur côté, en observant les mêmes usages et suspendaient l'Eiresioné à la porte de leur maison[5]. Plutarque nous a conservé le texte d'une chanson qu'il était d'usage de faire entendre dans cette circonstance: « L'Eirésioné porte des figues, des pains délicats et du miel, de l'huile pour

1. Voy. plus bas l'appendice.
2. Voy. Ross, *Inscript. græcæ*, t. III, p. 52.
3. D'après Plutarque (*Thésée*, c. 27), la victoire de ce prince sur les Amazones aurait été l'occasion déterminante; suivant d'autres, ce serait la défaite d'Eumolpus par Ion; voy. *Etymol. magn.*, p. 202. Ion personnifie les nouveaux Ioniens formés par le mélange des anciens avec les Hellènes. Au reste, ce n'est pas seulement en Attique qu'Apollon était qualifié de Βοηδρόμιος ou, ce qui revient au même, de Βοαθόος; voy. Callimaque, *Hymne à Apollon* v. 69; L. Stephani, *Apollon Boedromios*, Leipsick, 1860; Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 535.
4. Plutarque, *Thésée*, c. 22; Eustathe, *ad Iliadem*, l. XXII, v. 495.
5. Schol. d'Aristophane, *les Chevaliers*, v. 729; voy. aussi plus haut, p. 284.

frotter les membres et du vin, de quoi envoyer dormir ceux qui le boivent [1]. » Avec Apollon on invoquait aussi les Heures, déesses des saisons favorables, et on leur offrait des sacrifices [2]. Les Athéniens les appelaient Thallo et Auxo, parce qu'elles font éclore les fleurs et qu'elles hâtent la maturité des fruits [3].

La fête du printemps, les Thargélies, que l'on célébrait le 6 de Munichion, c'est-à-dire vers la fin de mars, avait un autre caractère. Elle était destinée à honorer l'Apollon Delphinien, qui sans doute, à Athènes aussi bien qu'ailleurs, était considéré comme une divinité maritime, comme la puissance qui réprime l'élément redoutable, surtout dans l'hiver, et apaise les tempêtes, plus violemment déchaînées à l'équinoxe du printemps. Tout ce que nous savons des Delphinies, c'est qu'un grand nombre de jeunes filles, portant à la main des rameaux d'olivier, se rendaient au temple du Dieu, pour le supplier d'exercer la vertu bienfaisante que son ressentiment avait pu suspendre trop longtemps [4]. La légende rattache l'institution des Delphinies à la traversée de Thésée en Crète, lorsque ce prince entreprit d'abolir le tribut de sept jeunes filles et de sept garçons, imposé aux Athéniens par Minos; mais il est beaucoup plus vraisemblable de dériver ce nom de Delphes et du dragon femelle Δελφύνη ou Δελφίνη, qui dompte le dieu du printemps [5]. Plus tard, la pensée se porta de préférence sur le dauphin, ami d'Apollon et symbole de la mer navigable ; on vit dans l'Apollon Delphinien le protecteur de la navigation, et cette conception, qui fut aussi le fondement de son culte dans d'autres États maritimes [6], a fourni matière à la légende développée dans l'hymne homérique, d'après laquelle le Dieu, sous la forme d'un dauphin, conduit à Crisa un vaisseau crétois. De là aussi le caractère des

1. Plutarque, *Thésée*, c. 22.
2. Schol. d'Aristophane, *Plutus*, v. 1055; *les Chevaliers*, v. 725.
3. Pausanias, l. IX, c. 35, § 1.
4. Plutarque, *Thésée*, c. 18.
5. Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 344 et suiv.; Preller, *Mythol.*, t. I, p. 156.
6. Voy. Hoeck, *Kreta*, t. III, p. 155; Preller, *ibid.*, p. 164.

cérémonies accomplies le jour de sa fête, en particulier chez les populations du littoral. Cette fête date vraisemblablement, à Athènes, du temps où la ville était soumise à l'influence d'un État étranger puissant sur mer et personnifié dans le Crétois Minos, qui imposa aux Athéniens le tribut dont les affranchit Thésée [1]. Ce qu'étaient les Delphinies pour le dieu du printemps, les Thargélies l'étaient, le mois suivant, pour le dieu de l'été qui, dans les idées des Grecs, commençait le 11 mai, avec le lever des Pléiades [2]. Le nom des Thargélies et du mois Thargélion est certainement en rapport avec le mot θέρος, qui signifie chaleur, été [3]. Les chaleurs font mûrir les fruits, mais lorsqu'elles dépassent la mesure, elles deviennent funestes à la terre, qu'elles dessèchent, et aux hommes, dont elles compromettent la santé. Aussi se croyait-on forcé, en remerciant le dieu de ses bienfaits, d'implorer sa pitié, afin qu'il ne fît pas avorter, par l'excès de ses ardeurs brûlantes, les espérances de la récolte et détournât les fléaux qui menaçaient les hommes. On allait en grande pompe lui porter, ainsi qu'aux Heures [4], les prémices de tous les fruits qui avaient atteint leur maturité [5], afin de lui montrer que ses adorateurs ne demandaient qu'à lui sacrifier une part de leurs biens ; mais en même temps pour détourner sa colère, au cas

1. Voy. Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. I, p. 302.

2. Voy. Kruse, *Hellas*, t. I, p. 263. C'était le moment où, en Béotie, commençait déjà la moisson, ainsi que le dit Hésiode, *Œuvres et Jours*, v. 383. Dans l'Attique, les grains mûrissaient un peu plus tard ; voy. les remarques de Boppo sur Thucydide (l. II, c. 19) t. III, 2, p. 85.

3. Θαργηλιών pour Θεργηλιών, de θέργω identique à θέρω ; dans Hésychius, s. v. τέρσει, la forme τέργει est expliquée par ξηραίνει.

4. Schol. d'Aristophane, *les Chevaliers*, v. 725, et *Plutus*, v. 1054 ; Porphyre, *de Abstin.*, l. II, c. 7. Dans ces trois passages, le nom d'Hélios est substitué à celui d'Apollon, peut-être parce qu'Apollon y est considéré comme dieu du soleil ; on sait que, dans les manuscrits, les deux noms sont souvent figurés par le même signe ; voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 319, n. 5. Cependant il existait, du moins sous la domination romaine, une prêtresse d'Hélios à Athènes ; voy. le *Philistor*, t. III, p. 460. Il paraît d'après Athénée (l. IX, c. 9, p. 370) que, dans certaines villes ioniennes, on sacrifiait aussi à Pandore, durant les Thargélies. Or Pandore est certainement un des noms de la Mère des Dieux ; voy. Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 295.

5. Athénée, l. III, c. 80, p. 114 ; Hésychius, s. v. Θαργήλια.

où il serait sur le point d'exercer sa puissance vengeresse, on lui offrait des sacrifices expiatoires. Un homme et une femme, portant des colliers de figues, étaient promenés autour de la ville[1]. Le cortège chantait des vers de circonstance, avec accompagnement de flûtes[2]. On frappait avec des scilles marines et des figuiers sauvages, les deux victimes désignées sous le nom de φαρμακοί, après quoi elles étaient immolées sur un endroit déterminé du rivage ; leurs corps étaient brûlés et leurs cendres jetées à la mer. C'était ainsi, du moins, que les choses se passaient dans l'ancien temps ; plus tard, on adopta une coutume moins barbare. On se contentait de prononcer des imprécations sur ces boucs émissaires et de les précipiter du haut d'un rocher dans les flots, où on les recueillait pour les expédier à l'étranger[3]. En dehors de ces sacrifices, les Thargélies donnaient lieu à des pompes et à des jeux, dans lesquels se formaient des chœurs d'hommes et de jeunes garçons, et où se retrouvaient les Eirésionés[4]. Les réjouissances étaient placées sous la direction du premier Archonte, à qui l'on adjoignait quelques Épimélètes[5]. Avec les Thargélies coïncidait, à Délos, la fête par excellence d'Apollon[6]. C'est à cette occasion que les Athéniens envoyaient dans l'île une théorie montée sur un navire qui, incessamment réparé, était toujours le même dont s'était servi Thésée pour sa traversée en Crète[7]. Nous savons, par le récit de la mort de Socrate, que, depuis le départ de cette théorie jusqu'à son retour, aucune condamnation capitale ne pouvait recevoir

1. D'après Harpocration s. v. φαρμακός, et Helladius, cité par Photius (*Biblioth.*, p. 1589, ed. Hoeschel), les victimes expiatoires étaient deux hommes, dont l'un payait pour les hommes, l'autre pour les femmes.

2. Sur le νόμος κραδίας, que l'on a eu tort de vouloir introduire ici, v. Francke, *Callinus*, p. 129, et Volkmann, dans ses Notes sur le *de Musica* de Plutarque, p. 85.

3. Voy. plus haut, p. 313, n. 3.

4. Schol. d'Aristophane, *les Chevaliers*, v. 720.

5. Pollux, l. VIII, 89; Démosthène, *c. Midias*, p. 517, § 10; *Corpus Inscr. græc.*, n° 213, v. 11.

6. Voy. Bœckh, *Staatshaush.*, t. II, p. 82. De là vient que les Thargélies ont été regardées aussi comme une fête consacrée à l'Apollon de Délos. C'est ainsi par exemple que les envisageait Théophraste, au dire d'Athénée (l. X, c. 24, p. 424 C.).

7. Plutarque, *Thésée*, c. 23; voy. aussi plus haut, p. 31.

d'exécution, de peur que la souillure attachée au supplice ne rejaillît sur la ville. — Mentionnons encore brièvement les Pæonies, dans lesquelles Apollon était honoré comme dieu de la médecine[1]. Les informations nous manquent sur le moment où cette solennité était célébrée, aussi bien que sur les cérémonies dont elle se composait.

Les fêtes accomplies dans d'autres États en l'honneur d'Apollon[2] permettent aussi de distinguer son double caractère, comme puissance naturelle et comme puissance morale. Nous parlerons d'abord des Hyacinthies et des Carnéennes, qui ont donné leurs noms les premières au mois d'Hyakinthios, correspondant à l'Hécatombæon attique[3], les secondes au mois Carneios, le même que le Métageitnion. Ces solennités étaient, autant que nous en pouvons juger, communes à tous les Doriens ; mais les Doriens les avaient reçues des populations qu'ils avaient trouvées établies dans le Péloponèse. Peut-être s'adressaient-elles encore à quelque divinité adorée sous un nom différent, et furent-elles par eux transportées à leur Apollon. Les Hyacinthies étaient célébrées, dans la Laconie, en l'honneur du dieu d'Amyclée et de Hyakinthos, qu'il tua d'un coup de disque. Hyakinthos personnifie évidemment la végétation éveillée au printemps et entretenue par une pluie fertilisante[4], épuisée en été par des chaleurs torrides. Apollon est le dieu qui envoie les ardeurs brûlantes ; le disque est le soleil. Les

1. Schol. d'Aristophane, *les Acharniens*, v. 1213.

2. D'après Strabon (l. IV, p. 179) les Delphinies étaient communes à toutes les populations ioniennes ; on les retrouve en outre dans l'île dorienne d'Ægine ; voy. le Scholiaste de Pindare (*Pyth.*, VIII, v. 88). Il est probable que tous les Ioniens fêtaient aussi les Thargélies ; voy. Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 463.

3. A Sparte, il s'appelait aussi Hecatombeus ; voy. Hermann, *Monatskunde*, p. 79.

4. Le rapport de ce nom avec le mot ὕειν saute aux yeux ; voy. Welcker, *ibid.*, p. 474. Des Hyakinthides ont aussi place dans la mythologie attique ; voy. Preller, *griech. Mythol.*, t. I, p. 160, t. II, p. 294. Il existait un tombeau de Hyakinthos à Tarente (Polybe, l. VIII, c. 30). A Rhodes, à Théra, en Sicile, un mois portait aussi le nom de Hyakinthos (Hermann, *Monatskunde*, p. 79). Dans l'île de Ténos, on donnait celui de Hyakintheis à une tribu ou à un dème (*Corpus Inscript. græc.* n° 2338, v. 26 et 71) ; dans la même inscription (v. 115) est citée une localité du même nom.

Hyacinthies étaient donc une fête de la nature. Ce que nous savons de ces solennités, qui se prolongeaient trois jours durant, nous permet de reconnaître qu'au deuil de la végétation expirante se joignaient la joie produite par la récolte déjà engrangée et une confiance joyeuse dans le réveil de la nature. Le premier jour était consacré à la tristesse : les couronnes et les pæans étaient bannis du sacrifice ; dans le repas qui suivait, on ne servait pas des pains de froment, comme c'était l'usage ailleurs, mais des pains grossiers, et le reste était à l'avenant[1]. Hyakinthos, dont on montrait, au-dessous de l'autel du Dieu, le tombeau fermé par une porte de bronze, recevait un sacrifice funèbre[2]. Le second jour, au contraire, des garçons vêtus de tuniques relevées faisaient entendre, sur un ton aigu et dans un rythme animé, des chants joyeux avec accompagnement de flûtes et de cithares. Une cavalcade brillante défilait sur l'emplacement de la fête, des chœurs de jeunes gens chantaient et dansaient; des jeunes filles les suivaient, les unes dans des voitures d'osier, les autres sur des chars. Ailleurs avaient lieu des courses, ou on se livrait à différents jeux. Un grand nombre de victimes étaient sacrifiées; les assistants couronnés de lierre[3] s'hébergeaient réciproquement, sans exclure même les esclaves; Sparte toute entière tenait dans Amycla[4]. Nous ignorons ce qui se passait le troisième jour ; nous savons seulement par Pausanias[5] que les femmes spartiates tissaient chaque année une tunique pour le dieu; l'omission de ce détail, dans la description d'Athénée, nous autorise à réserver pour la troisième journée la présentation au temple de ce présent.

Le mois suivant, venait la fête d'Apollon Carneios, c'est-à-dire, d'après l'interprétation la plus sûre[6], du protecteur des

1. Athénée, l. IV, c. 17, p. 139. Les détails qui suivent sont empruntés à ce passage.
2. Pausanias, l. III, c. 19, § 3.
3. Macrobe, *Saturn.*, l. I, c. 18.
4. Euripide, *Hélène*, v. 1470) fait allusion à des fêtes nocturnes.
5. Pausanias, l. III, c. 16, § 3.
6. Voy. Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 471 ; Sauppe, *Mysterieninschr. v. Andania*, p. 261. On peut voir d'autres interprétations dans Hermann, *Gœttesdiensl. Alterth.*, § 53, n° 27-31.

troupeaux. Les troupeaux de moutons surtout étaient placés sous sa garde; de lui, dépendaient leur prospérité et leur accroissement. Les campagnards du Péloponèse avaient eu un culte analogue longtemps avant la conquête dorienne[1]; les Doriens crurent y reconnaître leur Apollon, qui fut appelé de là Carneios. Ils célébraient donc les Carnéennes, mais à leur manière, et de telle sorte que l'idée naturaliste attachée au dieu protecteur des troupeaux fut rejetée au second plan chez ce peuple belliqueux, qu'ils finirent par ne plus comprendre son surnom, appartenant d'ailleurs à un dialecte étranger, et que le dieu pasteur devint en réalité un dieu guerrier. Les fêtes célébrées à Sparte avaient en effet ce caractère; on ne peut s'y tromper, en lisant le récit d'un écrivain du second siècle avant l'ère chrétienne[2], qui les décrit telles qu'elles existaient encore de son temps. Elles duraient neuf jours, du 7 au 15[3], et offraient l'aspect de la vie des camps. Sur neuf emplacements, très rapprochés sans doute les uns des autres, on avait élevé des berceaux de feuillages où neuf personnes pouvaient se réunir et prendre leur repas. Ces tentes de verdure s'appelaient σκιάδες, aussi bien que les terrains où elles étaient dressées. Sur chaque emplacement elles étaient en nombre suffisant pour contenir trois phratries, nom par lequel on doit sans doute entendre les ὠϐαί; cela fait par conséquent un total de vingt-sept ὠϐαί[4]. Tout se faisait par commandement, à la voix des hérauts. De quoi se composait d'ailleurs la fête? L'historien ou le compilateur qui nous a conservé ce passage nous le laisse ignorer. Nous apprenons par une autre source

1. Pausanias, l. III, c. 13, § 3.

2. Démétrius de Scepsis, cité par Athénée, l. IV, c. 19, p. 141.

3. C'est pour cette raison que les Spartiates n'entraient jamais en campagne dans le mois Carneios avant le 15, scrupule que plusieurs critiques ont eu le tort d'étendre à tous les mois. Voy. les notes de Bæhr et de Stein sur Hérodote (l. VI, c. 106).

4. On peut d'autant moins déterminer le rapport entre ce nombre et celui des tribus que l'on ne sait au juste combien il y avait alors de tribus. La supposition que le mot σκιάς, dans l'extrait donné par Athénée, s'applique non seulement aux tentes, mais à chacun des emplacements sur lesquels ces tentes étaient élevées, paraît nécessaire pour lever la difficulté que présentent les mots ἔχει δ' ἑκάστη σκιὰς φρατρίας τρεῖς, ainsi que le remarque Preller, dans la *Real-Encyclop.* de Pauly, t. II, p. 153.

qu'un prêtre chargé d'officier dans les Carnéennes était appelé ἀγητής ou conducteur, que les soins de régler les détails de la cérémonie étaient confiés à des Carnéates choisis au nombre de cinq dans chaque tribu, parmi les célibataires, et investis de cette autorité pour quatre ans [1]; enfin qu'une course était instituée, dans laquelle un coureur prenait les devants, en souhaitant bonne chance à la ville, et était poursuivi par ses rivaux, nommés Staphylodromes; s'ils l'attrapaient, c'était bon signe, le cas contraire était un présage funeste [2]. Celui après qui l'on courait représentait en effet les biens de la terre; lorsqu'on le gagnait de vitesse, on en concluait que la récolte ne tromperait pas l'espoir du laboureur. Tout confirme, on le voit, l'antique interprétation donnée aux fêtes carnéennes et leur origine agraire. Les Spartiates avaient, vers la XXVI[e] olympiade, ajouté au programme un concours auquel avaient coutume de prendre part tous les artistes les plus célèbres de la Grèce [3]. On attachait une telle importance à ce que les fêtes s'achevassent sans trouble que jusqu'à la clôture qui, avait lieu le 15, à la pleine lune, il fallait de très graves motifs pour qu'une armée entrât en campagne. — Nous croyons devoir mentionner aussi une fête exclusivement spartiate, les Gymnopédies, bien que la religion n'y eût qu'une part accessoire, et que les offices divins ne s'adressassent pas seulement à Apollon, mais à plusieurs dieux, en particulier à Dionysos [4]. Les Gymnopédies étaient surtout un concours, dans lequel les enfants, les jeunes gens et les hommes faits se livraient à tous les exercices de la gymnastique et de la danse. C'était bien en l'honneur d'Apollon que des chœurs d'éphèbes dansaient et chantaient sur la place publique.

1. Voy. Hésychius, s. v. 'Αγητής et s. v. Καρνεᾶται, où il faut toutefois ajouter ἑκάστης à la suite de φυλῆς.

2. *Lexicon Seguer.*, p. 305, 25. D'après Hésychius, s. v. Σσταφυλοδρόμοι, les Staphylodromes étaient pris parmi les Carnéates. Le reste de ce passage est incompréhensible. Des Staphylodromes sont mentionnés aussi dans des inscriptions spartiates ; voy. *Corpus Inscr. græc.*, nº 1387 et 1388; dans le nº 1446, Δρομαιεύς est ajouté comme surnom à Καρνεῖος.

3. Athénée, l. XIV, c. 37, p. 635.

4. Voy. Hoeck, *Kreta*, t. III, p. 381.

devant la statue de ce dieu, honoré sons le nom de Pythæus, et celle d'Artémis[1]. Les chants associaient aux louanges des divinités celles des citoyens qui s'étaient distingués par leur valeur. On se plaisait surtout à rappeler les souvenirs de la victoire remportée à Thyréa et plus tard du combat des Thermopyles[2]. On a vu déjà que les célibataires n'avaient pas le droit de prendre part, même comme simples spectateurs, aux Gymnopédies[3]. Ces fêtes tombaient au cœur de l'été, sans doute dans le mois d'Hécatombeus et duraient plusieurs jours; c'est tout ce que nous en savons[4].

A Delphes, siège principal du culte d'Apollon, on retrouve encore clairement le caractère naturaliste de ce dieu, dans les Théophanies[5], qui avaient pour but de célébrer sa réapparition, à la suite de son absence hivernale[6]. Les Septéries[7], qui se renouvelaient tous les neuf ans et la théorie que l'on envoyait à cette occasion dans la vallée de Tempé, en souvenir du combat livré au serpent Python ou au dragon femelle Delphiné, doivent être considérées aussi comme une fête de la nature, au moins si l'on se reporte à leur signification origiginaire, puisqu'il paraît certain que ce combat symbolise la lutte soutenue victorieusement par le dieu du printemps contre l'hiver qui couvrait le pays d'inondations et de vapeurs pernicieuses. On figurait dans les Septéries la lutte de ces deux puissances rivales. Le personnage d'Apollon était représenté par un jeune garçon, choisi entre tous ceux qui avaient

1. Pausanias, l. III, c. 11, § 9.
2. Athénée, l. XV, c. 22, p. 678; Suidas, s. v. γυμνοπαιδίες; *Etymol. magn.*, p. 243, 3; voy. aussi G. F. Unger, dans le *Philologus*, t. XXIII, p. 28 et suiv.
3. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 304; cf. Plutarque, *Lycurgue*, c. 15.
4. Voy. Manso, *Sparta*, t. I, 2, p. 213.
5. Hérodote, l. I, c. 51.
6. Des Théophanies étaient célébrées encore ailleurs, en l'honneur de diverses divinités; voy. Pollux, l. I, 34, Suidas, s. v.; Spanheim, *de usu et præst. Numism.*, t. I, p. 425. A cette fête se rapportent les ὕμνοι κλητικοί, qui invitaient le dieu à revenir, et les ὕμνοι ἀποπεμπτικοί, que l'on chantait à son départ; voy. Ménandre, *de Encomiis*, dans la Collection des Rhéteurs de Walz, t. IX, p. 135 et 139.
7. Plutarque, *Quæst. græcæ*, n° 12 et *de defectu Oracul.*, c. 15; voy. aussi Muller, *Dorier*, t. I, p. 203 et 321 (319).

encore leur père et leur mère[1]. La procession à Tempé était un souvenir du voyage que le Dieu, suivant la légende, avait fait pour se purifier, à la suite du meurtre du serpent Python. L'itinéraire était fixé d'avance; c'était le même qu'Apollon avait suivi. Arrivé au terme, le jeune garcon était soumis à des cérémonies expiatoires, après quoi, il coupait une branche du laurier sacré et revenait à Delphes, en suivant le même chemin, escorté par un chœur de jeunes filles. De ce pèlerinage on peut inférer que le dieu dont on fêtait la victoire avait eu jadis son siège à Tempé, et que de là il était venu s'établir dans le sanctuaire de Delphes. Le meurtrier ne pouvant être purifié dans le pays de sa victime, Apollon avait dû quitter le théâtre de son triomphe, et s'était naturellement retiré dans son ancien séjour, pour en revenir quitte de toute souillure. — Les Théoxénies, ou fêtes de l'hospitalité divine, étaient encore une solennité consacrée à Apollon, mais dans laquelle tous les autres dieux avaient leur part, à titre d'hôtes. Le mois qui les ramenait s'appelait de leur nom Théoxénios et répondait vraisemblablement au mois d'août[2]. Nous ne savons en quoi consistaient ces fêtes; il est permis cependant de conjecturer que, comme dans les Lectisternies des Romains[3], les images des dieux étaient placées sur des lits et que devant eux étaient dressées des tables chargées de mets. Les sacrifices étaient naturellement suivis de banquets abondants. Nous voyons que le clergé de Delphes faisait à des personnages considérables l'honneur de les y inviter, et que Pindare en particulier fut l'objet de cette distinction, dont jouirent aussi après lui ceux

1. Au temps de Plutarque, pour représenter le combat, on dressait sur une aire circulaire et nivelée (ἅλως) une hutte (καλιάς) décorée à grands frais et qui ressemblait moins au repaire d'un dragon qu'au palais d'un roi. Le dieu arrivait, sans faire de bruit, par un chemin caché, appelé Dolonia. Il était escorté par des hommes portant des torches, qui, après les avoir lancées sur la tente, s'enfuyaient au plus vite, et dans leur précipitation renversaient une table placée près de là, sans doute une table servant aux sacrifices ; voy. Plutarque, *de defectu Oracul.* c. 15. Sur le nome Pythique qui exprimait le mouvement du combat, voyez plus haut, p. 70.

2. Hermann, *Monatskunde*, p. 62 et *de Anno Delphico*, p. 6.

3. Voy. Casaubon, *ad Suetonii Cæsares*, c. 76, et Hartung, *Relig. der Römer*, t. I, p. 165.

de ses descendants dont on pouvait retrouver la trace; ce privilège subsistait encore au temps de Plutarque[1]. Figurait aussi parmi les convives, le citoyen qui avait offert le plus beau poireau à Léto, parce que, disait la légende, cette déesse, lorsqu'elle était enceinte du Dieu, avait eu pour ce légume une envie de femme grosse[2]. Des Théoxénies, dans lesquelles Apollon faisait aux divinités les honneurs de la fête, étaient en usage à Pellène, en Achaïe, aussi bien qu'à Delphes. On y donnait le spectacle de luttes gymniques, où les vainqueurs recevaient de l'argent et des tissus pour lesquels Pellène était renommée[3]. Ailleurs, d'autres dieux exerçaient aussi l'hospitalité : à Paros, par exemple, et en Sicile, à Agrigente, ce rôle était dévolu aux Dioscures[4]; en général, dans les contrées où l'on célébrait des Théoxénies, il était attribué aux divinités locales[5]. Il est aussi fait mention de Théodæsies ; l'hôte, dans ces fêtes, paraît avoir été Dionysos qui, parmi ses surnoms, portait celui de Théodæsios[6]. Nous ne savons pas bien d'ailleurs si le nom de Théodæsies doit être pris dans le même sens que celui de Théoxénies, ou si on doit y attacher simplement, comme au mot δημοθοινία, l'idée d'un banquet populaire. Il existait dans l'île de Ténos une association de Théoxéniastes (κοινόν τῶν θεοξενιαστῶν)[7], preuve manifeste que des Théoxénies y étaient en usage; mais cette fête étaitelle organisée officiellement par l'État, ou était-ce une fête privée, à l'usage de quelque confrérie religieuse? Ce n'est pas ici le lieu de traiter cette question.

Les Daphnéphories, dans lesquelles on allait en procession,

1. Plutarque, *de sera Numinis vindicta*, c. 13, avec les remarques de Wyttenbach.
2. Athénée, l. IX, c. 13, p. 372.
3. Pausanias, l. VII, c. 27, § 4. Voy. aussi Bœckh, dans ses Notes sur Pindare (*Olymp.*, IX, v. 97).
4. *Corpus Inscript. græc.*, n° 2374 e, v. 57, t. II, p. 1075; Schol. de Pindare (*Olymp.*, III, hypoth.)
5. Voy. Preller, *ad Polemonis fragm.*, p. 67.
6. Hésychius, s. v. — Sur la célébration des Théodæsies en Crète, dans les îles de Cos, d'Andros et de Sicile, voy. Hoeck, *Kreta*, t. III, p. 178; Bergk, *Beitr. zur griech. Monatskunde*, p. 12; Welcker, dans ses Notes sur Philostrate, p. 356 ; Hermann, *Monatsk.*, p. 62.
7. *Corpus Inscript. græc.*, n° 2388.

des branches de laurier à la main, étaient célébrées tous les neuf ans en Béotie, et particulièrement à Thèbes, de la même manière qu'à Delphes. Le Dieu, honoré à Thébes sous le surnom d'Isménios, d'après le fleuve qui coulait auprès du temple, était représenté par un jeune garçon, le Daphéphoros, choisi parmi les familles distinguées et investi pour un an du sacerdoce ; le Daphnéphoros devait avoir son père et sa mère [1]. La pompe était conduite par un proche parent du jeune prêtre, qui portait un bâton d'olivier, entouré de fleurs et de feuilles de laurier et terminé à l'extrémité supérieure par un globe de bronze, auquel étaient suspendues plusieurs boules plus petites. Au milieu du bâton, d'où pendaient des bandelettes de pourpre, était attaché un autre globe, moindre aussi que le premier. Une étoffe couleur de safran enveloppait l'extrémité inférieure du bâton qui, ainsi décoré, était désigné sous le nom de κωπώ. Les globes de diverses grandeurs figuraient le soleil, les étoiles et la lune ; les bandelettes de pourpre représentaient les jours ; il y en avait 354 dans le principe, et 365, lorsque les Grecs eurent adopté l'année solaire [2]. Immédiatement derrière celui qui portait le κωπώ, venait le jeune prêtre, dont la main reposait sur cet emblême. Il avait une couronne d'or, une chevelure flottante, des vêtements magnifiques et des chaussures d'une forme particulière, appelées Iphicratides. Il était escorté d'un chœur de jeunes filles, tenant à la main les rameaux des suppliants et chantant des hymnes en l'honneur du Dieu. La fête s'adressait manifestement au dieu de la lumière, qui réglait les mouvements des astres et le cours des saisons. On ne dit pas à quel moment de l'année elle avait lieu; mais les fleurs dont le κωπώ était orné indiquent assez le printemps.

Des autres fêtes d'Apollon, bien qu'il y en eût beaucoup encore et de très renommées, nous ne savons guère que des noms dont l'énumération serait sans intérêt. Nous nous bornerons à rappeler les plus célèbres, déjà mentionnées plus haut,

1. Pausanias, l. IX, c. 10, § 4.

2. Proclus, dans la *Biblioth.* de Photius, p. 988, ed. Hoeschel, et Clément d'Alexandrie (*Protrept.*, t. IV, p. 95, ed. Klotz) disent 365. On ne sait quel était le point de départ de la procession, non plus que le point d'arrivée.

et d'abord la panégyrie que les Ioniens envoyaient à Délos au commencement de l'été, et dont l'hymne homérique à Apollon rend dès lors témoignage. Dans les premières années de la guerre du Péloponèse, lorsque les Athéniens purifièrent l'île des tombeaux qui souillaient les alentours du temple (avant J.-C. 426), ils instituèrent, en dehors de l'antique fête annuelle, qui avait pu, avec le temps, perdre quelque chose de son importance [1], une nouvelle fête quinquennale, célébrée avec un grand éclat. Peut-être se proposaient-ils par là de resserrer les liens religieux qui les unissaient aux populations de même origine répandues dans les îles et sur les côtes de l'Asie Mineure, espérance qui d'ailleurs ne fut pas réalisée par l'événement. En second lieu, nous mentionnerons les Sminthies, par lesquelles on implorait, à Rhodes, l'appui d'Apollon Smintheus ou Sminthios, c'est-à-dire du dieu des rats [2], contre les ravages que ces rongeurs faisaient dans les campagnes, et enfin les Acties qui avaient pour théâtre le promontoire de Leucade, et où, entre autres victimes, on sacrifiait des bœufs, pour être débarrassé des mouches [3]. Les Acties revenaient tous les trois ans. On s'y livrait à des jeux qui, outre des exercices gymniques et poétiques, comprenaient des courses navales. Cette fête devint quinquennale sous Auguste [4].

1. Le véritable dieu national des Ioniens n'était pas Apollon, c'était Poseidon Héliconien, en l'honneur de qui étaient célébrées les Panionies, mais qui, ainsi que nous le verrons, avait été rejeté à Athènes sur le second plan et fut loin par la suite de rivaliser avec Apollon. Cette prééminence d'Apollon peut servir à rectifier le système d'après lequel l'Ionisme aurait été inoculé aux Athéniens par Xanthus et par son fils Ion; car ce fut l'immigration de Xanthus qui naturalisa chez les Athéniens le culte d'Apollon Pythien, c'est-à-dire d'une divinité qui n'était pas d'origine ionienne.

2. Suivant Aristarque, la forme Σμινθεύς dériverait plutôt de Σμίνθη, petite ville de la Troade, que de σμίνθος ou σμίνθα. Cf. Apollonius, *Lexicon Homericum*, s. v., et Heyne, dans ses notes sur l'*Iliade*, l. I, v. 39; mais voy aussi plus haut, p. 274. Pour la fête que l'on célébrait à Rhodes, nous renvoyons aux indications réunies par Hermann, *Gottesdienstl. Alterth.*, § 67, 10. — On sait par Strabon (l. XIII, p. 613) l'existence chez les Éoliens d'un Apollon παρνόπιος, c'est-à-dire d'un dieu des sauterelles, que nous retrouvons à Athènes. (Pausanias, l. I, c. 24, § 8.)

3. Étienne de Bysance, s. v.; Ælien, *Hist. Anim.*, l. XI, c. 8.

4. Suétone, *Octave*, c. 18; Dion Cassius, l. LI, c. 1.

En retournant à Athènes, nous rencontrons, immédiatement après les hécatombes immolées à Apollon, la fête de Kronos, appelée Kronia. Elle se célébrait le 12 du mois d'Hécatombæon [1] qui avait, dans le principe, porté le nom de Kronion [2]. Les témoignages des anciens nous apprennent que la fête était très joyeuse, que l'on y banquetait copieusement et que l'on régalait même les esclaves, ce qui l'a fait comparer aux saturnales romaines [3]. D'après la saison où elle tombait, elle doit être considérée encore comme une fête de la moisson; on se réjouissait des promesses qu'avait tenues la terre. Cette conjecture d'ailleurs est d'accord avec l'idée attachée au nom de Kronos, de faire durer les choses et de les achever [4]. De leur côté, les Éléens fêtaient à Olympie, dès l'équinoxe du printemps, le dieu qui jadis avait partagé avec Hélios la souveraineté de leur contrée [5]. Un sacrifice lui était offert sur le Kronion, colline voisine d'Olympie, par des prêtres qui portaient le titre de βασίλαι [6], et vers le même temps, le 15 d'Élaphébolion, qui répond au commencement d'avril, il recevait en Attique des gâteaux de sacrifice, au moins de la part des laboureurs. Ces gâteaux, de forme arrondie, présentaient deux parties saillantes figurant sans doute les mois [7]. Ce qui prouve à quel point la gaîté se faisait jour aussi dans les fêtes d'Olympie, c'est que plus tard, lorsque la croyance à l'âge d'or dont on avait joui sous le gouverne-

1. Welcker (*Gœtterlehre*, t. I, p. 157) met en doute que les Kronia aient été une fête officielle, parce qu'il n'en est pas fait mention dans l'inscription n° 157 du *Corpus Inscr. græc.*; mais cette inscription n'est nullement un tableau complet des fêtes et des sacrifices; elle n'énumère que les sacrifices à la suite desquels l'argent provenant de la vente des peaux (δερματικόν) était versé dans les caisses de l'État. Entre autres preuves constatant que les Kronia étaient bien une fête publique, on peut citer ce fait, énoncé dans le discours de Démosthène contre Timocrate (p. 708) que ce jour-là les séances du conseil des Cinq-Cents étaient suspendues.

2. Plutarque, *Thésée*, c. 12.

3. Macrobe, *Saturn.*, l. I, c. 7.

4. Voyez Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 112; Preller, *Mytholog.*, t. I, p. 43.

5. Voy. plus haut, p. 220.

6. Pausanias, l. VI, c. 20, § 1.

7. *Corpus Inscr. græc.*, n° 523, v. 23.

ment de Kronos, fut, devenue générale, elles furent considérées comme un souvenir de ces temps fabuleux [1]. A Rhodes, on célébrait une fête de Kronos, le 7 du mois de Métageitnion, date qui correspond au commencement d'août, par conséquent dans la canicule. On sacrifiait des créatures humaines, en ayant soin toutefois de choisir des condamnés à mort [2]; c'était sans doute l'application à une divinité grecque d'une coutume empruntée à la religion phénicienne de Moloch. Les Crétois sacrifiaient aussi des victimes humaines à Kronos [3]. Les autres fêtes de ce dieu ne donnent matière à aucune remarque qui mérite d'être rapportée ici. Bien que répandu en différentes contrées, son culte ne paraît pas avoir acquis jamais une grande importance.

A la suite des Kronia venait, à Athènes, la fête de la déesse dont la ville s'était reconnue particulièrement tributaire, en adoptant son nom, Athêna. L'idée attachée à cette déesse est si compréhensive, sa puissance s'exerçait sur tant d'objets divers, qu'elle peut être envisagée sous les points de vue les plus opposés. Si l'on excepte Apollon et Zeus, elle est la divinité dont le culte, naturaliste au début, s'est développé le plus largement dans le sens moral. Athêna est d'abord la fille sortie de Zeus, la déesse de l'éther lumineux et transparent. A ce titre, elle ne règne pas seulement sur les hauteurs suprêmes; son influence s'étend à travers la région intermédiaire de l'atmosphère, jusqu'au sol, où elle dispense la lumière et la chaleur; elle attire l'humidité dont l'éther aussi a besoin pour sa nourriture [4], et dans les nuits étoilées, la reverse en rosée sur la terre, pour féconder les campagnes. Mais, comme l'éther des anciens n'a pas seulement une existence matérielle, qu'il est réputé un être intelligent, la divinité qui le gouverne est plus qu'aucune autre désignée pour présider à la vie intellectuelle de l'humanité. Tout ce que peuvent produire la raison et la sagesse est placé sous sa protection et sous sa dépendance, tout ce qui est science et

1. Pausanias, l. V, c. 7, §4.
2. Porphyre, *de Abstin.*, l. II, c. 54.
3. Hoeck, *Kreta*, t. I, p. 165.
4. Cicéron, *de nat. Deor.*, l. II, c. 15.

art, dans la paix comme dans la guerre, émane d'Athéna et est confié à sa garde. Le peuple du monde le plus richement doué, de qui l'on s'est demandé s'il avait plus excellé dans les œuvres de la guerre ou dans celles de la paix, était donc plus qu'aucun autre autorisé à regarder comme sienne la déesse de la sagesse et à faire remonter jusqu'à elle les victoires de toute nature qu'il avait remportées sur ses ennemis et sur ses rivaux. De là l'éclat donné par les Athéniens, durant la période florissante de leur histoire, à la fête par excellence des Panathénées. Cette fête, dont la création remonte aux temps préhistoriques, s'appelait d'abord simplement les Athénées; elle reçut le nom de Panathénées après que Thésée eut réuni l'Attique en un seul État, union dont l'anniversaire était célébré, le 16 d'Hécatombæon, par les Συνοίκια ou Συνοικέσια, prélude de la grande solennité. Nous manquons de détails sur la manière dont se passaient les Synoikésies. On a bien dit qu'un sacrifice sans victimes était offert à la déesse de la Paix, mais cette cérémonie ne fut introduite que plus tard, sans que l'on puisse savoir à quel moment précis[1]. Quelques jours après les Synoikésies, commençaient les Panathénées. Elles étaient annuelles ; toutefois, à partir de Pisistrate, on les célébra avec un éclat particulier de cinq ans en cinq ans, dans la troisième année de chaque olympiade ; elles étaient appelées alors les grandes Panathénées. Leur durée était de quatre jours au moins et vraisemblablement de six, du 23 au 28 Hécatombæon[2]. Des premiers jours, nous n'avons rien à dire, si ce n'est qu'on s'y livrait à des exercices de tout genre. A des courses de chars, dont l'introduction est attribuée au roi mythologique Érichthonios, s'étaient ajoutées plus tard des courses de chevaux et des luttes gymniques, variant suivant tous les procédés traditionnels, et, plus tard encore, des courses aux flambeaux (λαμπαδοδρομία), qui com-

1. Voy. Bœckh, *Staatshaush.*, t. II, p. 131.

2. Voy. la dissertation de Sauppe, *de Inscr. Panathen.*, insérée dans l'*Index Schol.* de Gœttingue, 1858, p. 7. Pour les particularités qui suivent, il suffit de renvoyer au travail de Meier sur les Panathénées, dans l'*Encyklop. der Wissensch. und Künste*. Sur les courses aux flambeaux, voy. le mémoire de Haase, dans le même recueil, t. III, 9, p. 402.

mençaient, après le coucher du soleil, par des nuits sans lune, car les Panathénées précédaient de peu la nouvelle lune. Des éphèbes, choisis à cet effet, allumaient leurs flambeaux à l'autel d'Éros, élevé dans l'Académie, et partaient de là, divisés en différents groupes, en en laissant d'autres à quelque distance en arrière et sans torches. Si l'un des premiers était atteint par quelqu'un de ceux qui couraient après lui, il devait lui repasser son flambeau, et la course continuait[1] ; était proclamé vainqueur celui qui arrivait au but avec sa torche allumée. Aux exercices gymniques se joignirent aussi des concours auxquels les Muses présidaient. Pisistrate, ou son fils Hipparque, avaient déjà prescrit que des rapsodes réciteraient aux grandes Panathénées des poèmes homériques dans un ordre fixé d'avance. Périclès introduisit des concours de musique, auxquels prirent part des joueurs de flûte et des joueurs de cithare qui s'accompagnaient de cet instrument (κιθαρῳδοί) ou se bornaient au rôle d'instrumentistes (κιθαρισταί). Des chœurs exécutant la Pyrrhique ou des danses cycliques ajoutaient à l'éclat de la fête. Enfin, des trières se disputaient, au cap Sunion, la victoire dans des courses navales[2], d'un intérêt majeur pour les Athéniens, jaloux surtout de leur prééminence maritime. La surveillance et la direction de tous ces jeux étaient confiées à dix Athlothètes, élus par le peuple pour quatre années, c'est-à-dire d'une grande fête à l'autre. On distribuait des couronnes d'or, de l'huile provenant des oliviers d'Athêna, que l'on enfermait dans des vases de forme élégante, ornés de peintures, et des trépieds d'airain. Les trépieds étaient destinés aux chorèges et aux gymnasiarques des tribus qui l'avaient emporté dans les luttes et dans les concours placés sous l'invocation des Muses. L'huile était la récompense de ceux qui avaient triomphé individuellement, et comme

1. Sic rerum summa novatur
Semper et inter se mortales mutua vivunt.
Augescunt aliæ gentes, aliæ minuuntur,
Inque brevi spatio mutantur sæcla animantum
Et quasi cursores vitai lampada tradunt.
LUCRÈCE, l. II, v. 74-78.

2. Νεῶν ἅμιλλα. Voy. l'inscription publiée par Rangabé, *Antiq. hellen.*, t. II, n° 961, 28.

ils étaient en grand nombre, cette dépense ne laissait pas d'être assez considérable[1]. Les vainqueurs dans les concours poétiques recevaient des couronnes d'or, sans préjudice de l'huile[2]. Le prix pour les tribus dont les navires avaient remporté la victoire, consistait en une somme d'argent, dont une partie devait faire les frais d'un sacrifice à Poseidon. Le 28 du mois, dernier jour de la fête, était aussi le plus brillant : une procession solennelle allait offrir à la Déesse le péplos, long et magnifique voile qui servait à orner son temple ou sa statue. Le péplos était tissé par des citoyennes d'Athènes désignées sous le nom d'ἐργαστῖναι. On commençait le travail neuf mois environ à l'avance, dans l'ἕνῃ καὶ νέα du mois de Pyanepsion, jour consacré à Athêna Ergané; il était mis en train par deux des quatre Arrhéophores ou Erséphores, que nous retrouverons plus loin dans la procession. C'étaient de jeunes filles de sept à douze ans, vouées pour un an au culte de la Déesse. Sur un fond couleur de soufre ou de safran, était tracée une riche broderie, dont le sujet principal était le combat des Géants, dans lequel Athêna avait triomphé de ces êtres malfaisants et ennemis des dieux. On y joignait des scènes glorieuses, où les enfants d'Athènes s'étaient montrés dignes de leurs ancêtres. Le péplos, attaché sur un support en forme de navire, où il se déployait comme une voile, était conduit du Céramique extérieur à la citadelle, à travers les principales rues de la ville, et de là, au sanctuaire de la Déesse, qui couronnait l'Acropole[3]. Nous ne pouvons retracer en détail la marche de la procession, mais il ressort clairement des anciennes descriptions que le peuple athénien avait à cœur de paraître devant

1. Voy. Rangabé, *ibid.*, p. 669 ; Sauppe, *de Inscr. Panath.*, p. 4.
2. Voy. Bœckh, *Staatshaush.*, t, I, p. 299.
3. Lorsque Hérode Atticus fut chargé de pourvoir aux dépenses de la fête, il fit mouvoir le vaisseau, non à l'aide d'animaux de trait, mais par le moyen de machines souterraines ; voy. Philostrate, *Vitæ Sophist.*, l. II, c. 1, § 7 L'opinion exprimée par Muller (*Kleine Schriften*, t. II, p. 159) et par Jahn (*Leipz. Sitzungsber.*, 1861, p. 333), que jusque-là on n'avait pas vu figurer de navire dans la procession, manque de vraisemblance; voy. l'inscription publiée dans les Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1862, p. 464, qui date de l'intervalle compris entre les années 301 et 287 avant J.-C. Il est clair que le vaisseau ne pouvait être hissé sur le rocher de l'Acropole ; voy. Beulé, l'*Acropole*, t. I, p. 147.

sa protectrice entouré de tout ce qu'il possédait de plus beau, de plus respectable et de plus brillant. Outre les prêtres et les serviteurs du temple, qui conduisaient d'innombrables victimes richement parées, outre les femmes et les filles qui, sous le nom de Canéphores et d'Erséphores, portaient des objets consacrés dans leurs corbeilles et dans leurs vases, la pompe comprenait des vieillards, chez lesquels l'âge n'avait altéré ni la noblesse ni la beauté et qui, revêtus d'habits de fête, tenaient à la main des branches d'olivier, d'où leur était venu le nom de Thallophores. Toutes les tribus rivalisaient à qui présenterait les plus beaux[1] ; celle qui avait remporté le prix recevait, sur la caisse de l'État, cent drachmes qui devaient être employés en un sacrifice. Les frais nécessaires pour mettre les Thallophores en mesure de disputer la victoire étaient le produit d'une liturgie imposée aux plus riches de la tribu. Une autre partie de la procession était formée d'hommes vêtus du costume militaire et armés du glaive et du bouclier. On distinguait encore, ici les éphèbes, là les cavaliers brillamment équipés, qui s'avançaient sous la conduite de deux Hipparques, enfin, tous ceux qui, dans les concours, avaient remporté des prix. Les regards étaient surtout attirés par la file brillante des conducteurs de chars. Ce n'étaient pas seulement les citoyens qui prenaient part à la fête ; les étrangers qui vivaient dans la ville de la Déesse, sous la protection de ses lois, autrement dit les métèques, avaient aussi une place dans le cortège, mais une place en rapport avec l'infériorité de leur condition. Des hommes appartenant à cette classe marchaient derrière les citoyens, avec des vases remplis de gâteaux pour les sacrifices ; les femmes portaient des cruches d'eau, les filles des sièges et des ombrelles qui protégeaient

1. C'est là ce qu'on entendait par les mots ἀγὼν εὐανδρίας, que l'on rencontre souvent. On peut voir à ce sujet des détails très précis dans la dissertation de Sauppe citée plus haut, p. 8. On ne sait au juste s'il existait pour les autres âges des concours de même nature. Il est probable que les rivalités de beauté, καλλιστεῖα, auxquelles on se livrait, entre les femmes, à Lesbos et à Ténédos ; à la fête de Héra ; entre les hommes, à Élis et à Basilis, en Arcadie, étaient relevées par la même intention morale ; voy. les Scholies de l'*Iliade*, l. IX, v. 128, et Athénée, l. XIII, c. 20, p. 565, et c. 90, p. 609.

les citoyennes d'Athènes contre les rayons du soleil. Aux affranchis revenait le soin de décorer, avec des branches de chêne, la place et les rues que devait traverser la procession. Enfin les États étrangers, surtout les colonies athéniennes, se faisaient représenter par des ambassadeurs chargés d'offrir à la Déesse des présents et des sacrifices, et qui avaient en récompense leur rang marqué dans le cortège. Cette panégyrie, on le voit, frappait les regards par l'éclat et la magnificence du spectacle, non moins que par le nombre de ceux qui la composaient; elle avait en outre un sens profond. Les premiers jours, les citoyens s'étaient distingués excellemment dans les arts agréables à la Déesse et dont elle-même était l'inspiratrice, par exemple dans l'art de dresser les chevaux; les courses nocturnes aux flambeaux avaient trait aux attributions naturalistes d'Athêna; mais surtout la procession qui terminait la fête, et le péplos qui lui était offert rendaient visiblement témoignage de la puissance victorieuse qu'elle avait déployée dans sa lutte contre les géants, de la force et de la vertu dont les grands citoyens s'étaient sentis animés par elle, de la richesse et de la prééminence auxquelles le peuple athénien s'était élevé, grâce à son appui. — Quelle différence existait-il entre les fêtes annuelles et les fêtes quinquennales? Nous ne saurions le dire exactement. Il paraît acquis que les petites Panathénées tombaient aussi dans les derniers jours du mois d'Hecatombæon, et non, comme l'ont prétendu quelques critiques, dans le mois de Thargélion[1]. On ne peut douter qu'on n'y célébrât des jeux, bien qu'en moins grand nombre et avec moins de variété. La cérémonie se terminait certainement aussi par une procession allant offrir à la Déesse les présents

1. Voy. Meier, *Panathen.*, p. 280; Bœckh, *Staatshaush.*, t. II; p. 8. Malgré l'opinion de quelques critiques, je ne puis admettre que les petites et les grandes Panathénées aient été célébrées séparément dans une même année. Ce qui distinguait les grandes Panathénées c'est uniquement l'addition des concours qui ont pu faire dire à Bœtticher (*Philologus*, t. XVIII, p. 417) que ces solennités n'avaient point le caractère religieux des fêtes accomplies dans le temple et faisant partie intégrante du culte; mais il ne faut pas étendre cette conjecture qui ne porte que sur les additions en elles-mêmes, destinées à rehausser l'éclat d'une fête à laquelle ne manquaient nullement les actes religieux.

qu'on supposait lui plaire, mais on ne peut affirmer, bien que la chose ne soit pas invraisemblable, que l'on portât au temple un péplos, moins grand dans tous les cas et moins orné. Il est possible que ce péplos de moindre dimension servît à parer l'ancienne statue de bois de la Déesse et que l'on fît du grand un rideau ou une tenture, pour recouvrir les parois du temple[1]. Plus tard, les Panathénées furent reportées au printemps et, paraît-il, à la fin du mois d'Anthestérion. Peut-être cet ajournement fut-il dû à l'influence romaine. La fête ainsi se trouvait correspondre au Quinquatrus de Minerve, qui remplissait, à Rome, l'intervalle du 19 au 23 mars[2].

Une seconde fête était célébrée le dernier jour du mois de Pyanépsion, en l'honneur d'Athêna considérée comme la patronne des arts et métiers qu'elle-même avait enseignés aux Athéniens, d'où lui était venu son surnom d'Ἐργάνη. Conjointement avec Athêna, on fêtait Héphaistos, dieu des forgerons et de tous ceux dont l'industrie s'exerce à l'aide du feu. Cette solennité s'appelait Χαλκεῖα, mais on lui donnait aussi le nom d'Ἀθήναια [3]. On se rappelle que, ce même jour, on commençait à travailler au péplos. Nous manquons de détails sur les χαλκεῖα. Nous savons seulement que, dans une haute antiquité, c'était une fête populaire, à laquelle tout le monde prenait part; ce fut postérieurement qu'elle devint spéciale aux artisans et surtout aux forgerons [4].

Les derniers mois de l'année, Targélion et Skirophorion, ramenaient deux fêtes empreintes toutes deux d'un caractère profondément religieux, mais dont la signification était très différente. L'une, qui se prolongeait du 19 au 29 de Thargélion, était consacrée à purifier le temple, à le mettre à neuf,

1. Voy. Bœtticher, *Tektonik*, t. II, p. 28, et dans le *Philologus*, t. XXII, p. 415. Pollux (l. VII, 50) dit cependant en termes généraux que le péplos d'Athêna était un ἐπίβλημα.

2. Voy. Meier, *Panathen.*, p. 281.

3. Harpocration et Suidas, s. v. χαλκεῖα. Athêna elle-même s'appelait aussi Ἐφαιστία. Ce surnom que nous ne connaissions que par Hésychius s. v. se retrouve dans une inscription datant de la 2e année de l'Olympiade CIX; voy. le *Philistor*, t. I, p. 193-195.

4. *Etymol. magn.*, p. 805. 43; Eustathe, *ad. Iliadem* (l. II, v. 552), p. 284, 37.

ainsi que les objets affectés au culte, et à parer de nouveaux ornements l'image même de la Déesse. La première partie de la fête s'appelait πλυντήρια, la seconde καλλυντήρια [1]. Pendant la purification, des cordes étaient tendues autour du temple, pour en interdire l'entrée à tout ce qui n'était pas attaché au culte. On dépouillait la statue de la Déesse de ses vêtements, et on les lavait; la statue elle-même était nettoyée et recevait toutes les réparations nécessaires. Ces offices étaient remplis par les Praxiergides, appartenant probablement à une famille ou à une association d'artistes. Outre les Praxiergides, on trouve mentionnées des blanchisseuses, λουτρίδες ou πλυντρίδες. Le 25 de Thargélion, où sans doute la statue d'Athêna était purifiée, était un jour néfaste, dans lequel nulle affaire publique ne pouvait être entreprise, parce que la déesse protectrice de la ville était censée absente [2]. La purification accomplie, on passait aux καλλυντηρία : l'image de la déesse, richement parée, était rétablie sur sa base; le temple était rouvert; tout brillait d'un éclat nouveau. Il paraît aussi qu'une procession se rendait au temple et y portait, entre autres objets, un plat de figues sèches et pressées de manière à former une masse allongée (παλάθη ἰσχάδων) [3]. Cet usage venait d'après des témoignages anciens, de ce que les figues avaient remplacé les glands dans l'alimentation de l'homme, et précédé l'invention de l'agriculture. Le figuier était considéré, dans les mythes de l'Attique, comme un don de Déméter à Phytalus, mais cela n'empêchait que d'autres légendes ne l'attribuassent à Athêna. On pourrait croire que la fête était occasionnée par la nécessité de nettoyer de temps en temps, les reliques et la statue de la déesse; cette explication toutefois est contredite par la tradition d'après laquelle les Plyntéries

1. Il me paraît certain que, dans le texte le plus important sur ce sujet (Photius, *Lexicon*, p. 127), les deux noms ont été intervertis ; c'est l'opinion de Em. Muller et de Petersen (*Zeitschr. für die Alterthumswissenschaft*, 1857, p. 397, et *Iahrb. für Philol.*, 1856, p, 493. Preuner (*Hestia*, p. 483) et Mommsen (*Heortol.*, p. 429) sont d'avis contraire. Pour les autres détails, voy. O. Müller, dans l'*Encykl. der Wissensch. und Künste.*, t. III, 10, p. 84 et suiv.

2. Plutarque, *Alcibiade*, c. 34 ; Xénophon, *Hellenica*, l. I, c. 4, § 12.

3. Hésychius, s. v. ἡγητήρια.

auraient été célébrées en l'honneur d'Aglauros[1]. On a fait d'Aglauros, que l'on appelle aussi moins correctement Agraulos, une servante d'Athêna, et l'on dit la même chose de ses deux sœurs Ersé et Pandrosos; en réalité, ces trois noms ne désignent que des attributions d'Athêna, surnommée souvent Pandrosos et Aglauros[2]. La signification de ces mots est assez claire pour qu'on ne conteste pas aux Plyntéries le caractère d'une fête de la nature. Elle saluait la sérénité du ciel longtemps obscurcie et troublée par les nuages. Les conditions météorologiques particulières au pays expliquent le choix de la saison où elle était célébrée, s'il est vrai que, vers la fin de mai, quelques jours pluvieux précédaient toujours le retour du beau temps, et qu'à partir de ce moment le ciel brillait d'un pur éclat durant tout l'été. C'est pour cela que les lavages et les nettoyages nécessaires avaient été remis à cette époque de l'année et étaient devenus ainsi le symbole de la sérénité et de la clarté, rendues au ciel par la disparition des nuages.

Le culte de la nature se révélait avec plus d'évidence encore dans les Skirophories, qui revenaient le 12 du mois suivant ou Skirophorion. Leur nom se prête à deux interprétations également justifiées par les circonstances : Il peut venir du mot σκίρον[3] et signifier le grand parasol que des hommes de la race des Étéobutades tenaient au-dessus de la prêtresse d'Athêna, du prêtre de Poseidon-Erechtheus et de celui d'Hélios ou d'Apollon[4], tandis que la procession se rendait de la citadelle au sanctuaire situé sur la voie sacrée d'Athènes à Éleusis[5]; ou bien il peut s'expliquer par le mot σκῖρος, désignant la pierre calcaire qui avait donné son nom au temple et à la Déesse le surnom de Skiras. La fête tombait au commencement des grandes chaleurs, lorsque le sol, durci et desséché, semblait

1. Hésychius, s. v. πλυντήρια.
2. Harpocration et Suidas, s. v. Ἄγλαυρος. Voy. aussi Osann, dans ses Notes sur Lycurgue, p. 95, et dans les *Archives* de Seebode, 1829, n° 13, p. 49.
3. Harpocration, s. v. Σκίρον.
4. Voy. Sauppe, *Mysterieninschr. v. Andania*, p. 262, et Schœmann, *Antiq. gr.*, t. II. p. 533, n. 4.
5. Pausanias, l. I, c. 36, § 3.

réclamer une pluie bienfaisante. De là l'usage du parasol, abri nécessaire contre les rayons du soleil, et le choix du lieu vers lequel se dirigeait la procession, qui était celui où la terre souffrait le plus de la sécheresse. La statue de la Déesse était frottée avec cette terre calcaire, afin de lui en rendre la dureté plus sensible [1]. L'idée de purification était certainement associée à la fête, car il est question d'un Dioskodion [2]; on sait d'ailleurs qu'à moins de s'être purifié de ses fautes on ne pouvait espérer de voir ses prières exaucées. La cérémonie de l'Erséphorie ou Arréphorie [3], que l'on accomplissait dans le même mois était en relation étroite avec les Skirophories. Les Arréphores étaient, comme on l'a vu plus haut, quatre petites filles, de sept à onze ans, choisies dans les familles considérables, qui pendant plusieurs mois, tout au moins à partir du dernier jour de Pyanepsion, devaient séjourner dans le sanctuaire de la déesse et se vouer à son service. On se rappelle que le dernier jour de Pyanepsion était consacré aux χαλκεῖα, et que ce même jour les quatre Arrhépores ou seulement deux d'entre elles [4] avaient la charge de commencer le péplos d'Athêna. Il est question de pains préparés pour elles d'une façon toute particulière et d'un emplacement où elles pouvaient se distraire en jouant à la balle. Dans une nuit fixée à l'avance, qui sans doute précédait ou suivait immédiatement les Skirophories, les Arrhéphores recevaient de la prêtresse des coffrets contenant des objets mystérieux, si mystérieux que la prêtresse elle-même n'en avait pas connaissance. Les Arrhéphores portant ces coffrets sur leur tête se rendaient à une enceinte voisine du temple où l'on adorait *Aphrodite dans les jardins*, et où se trouvait une grotte naturelle; elles y descendaient, déposaient leur fardeau et en recevaient un autre, caché avec le même soin, qu'elles reportaient à la citadelle dans le sanctuaire de la Déesse [5]. Ce secret naturellement en est aussi un pour nous; mais le nom d'Arréphores

1. Scholiaste d'Aristophane, *les Guêpes*, v. 961.
2. Suidas, s. v. Διοσκώδιον.
3. *Etymol. magn.*, p. 149.
4. Harpocration, s. v. Ἀρρηφόροι.
5. Pausanias, l. I, c. 27, § 3.

nous permet de supposer que la cérémonie avait trait à la rosée de la nuit [1]. Elle devait donc s'accomplir dans la saison la plus chaude de l'année et avoir pour but d'implorer pour les campagnes la rosée rafraîchissante. L'Arréphorie était aussi une liturgie [2] : Les parents des jeunes filles devaient fournir les habits de fête dont elles étaient revêtues et peut-être prendre à leur compte d'autres frais. Les bijoux en or dont les Arrhéphores étaient parées restaient acquis au temple, lorsqu'elles étaient relevées de leur charge, et allaient accroître le trésor [3].

Dans ces deux fêtes, Athêna nous apparaît comme la déesse céleste à qui est dû le progrès de la végétation, et se rencontre par conséquent avec les divinités agraires Déméter et Cora. Nous ne devons donc pas nous étonner si, comme cela résulte d'ailleurs de quelques témoignages, le culte de ces deux déesses se trouve lié, dans les Skirophories, à celui d'Athêna, si peut-être même, à la fin, il y devint prépondérant [4]. Nous aurons plus tard l'occasion de signaler d'autres points de contact entre Athêna et les divinités agraires ; mais nous devons auparavant jeter un regard sur les fêtes célébrées en dehors de l'Attique.

A Corinthe, Athêna était honorée sous le surnom de Hellotis ou Hellotia, et comme, dans d'autres pays, notamment en Crète, Europa, considérée, à n'en pas douter, comme déesse lunaire [5], portait les mêmes surnoms, l'Hellotis de Corinthe éveille naturellement l'idée de l'astre nocturne [6]. Cela ne

1. 'Αρρηφόροι, pour 'Αρσηφόροι, paraît être une forme ancienne d''Ερσηφόροι, comme on trouve 'Αργαδεῖς pour 'Εργαδεῖς, Θαργηλιών pour Θεργηλιών, etc. Les inscriptions donnent souvent aussi la forme 'Ερρηφόροι. Voy. par ex. *Corpus Inscript. gr.*, nº 431 ; Rangabé, *Antiq. hellen.*, n. 1022, 1024 et 1140 ; cf. Keil, dans le *Philologus*, t. XXII, p. 600 ; Mommsen, *Heortol.*, p. 448.

2. Lysias, *Or.*, XXI, p. 700, § 5.

3. Harpocration, s. v. 'Αρρηφόροι.

4. Scholiaste d'Aristophane, *Ecclesiaz.*, v. 18 ; Preller, *Demeter u. Persephone*, p. 124.

5. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 115.

6. Déjà dans l'antiquité on attribuait au surnom d'Hellotis, donné en Crète à Europa, une origine phénicienne, en raison de la ressemblance de ce mot avec un mot phénicien ; voy Movers, *die Phœnizier*, t. II, 2, p. 80. Rien ne prouve

veut pas dire qu'elle doive être assimilée à Séléné, mais plutôt qu'elle représente, dans le culte de la Lune, le ciel et la lumière. Entre autres spectacles, les Helloties de Corinthe avaient leurs courses aux flambeaux, de même que les Panathénées d'Athènes; c'est tout ce que nous en pouvons dire. — Comme dispensatrice de la chaleur vivifiante, Athêna portait le surnom d'Aléa, et c'est en son honneur qu'avaient lieu à Tégée les jeux Aléens [1]. Une autre fête, dans laquelle on disputait également des prix, était célébrée dans le même lieu sous le nom d'Halotia, qui n'est peut-être qu'une forme arcadienne pour Hellotia. — En Béotie, à Coronée, la fête d'Athêna Itonienne était une solennité fédérale à l'usage de tous les Béotiens [2] qui, d'après le surnom de la Déesse emprunté à la ville thessalienne d'Iton, avaient dû apporter son culte en quittant leur ancien séjour [3]. Il ne nous est pas possible de donner une étymologie certaine du mot Iton. Quelques anciens en faisaient le synonime de Σίτων; Iton aurait donc été le pays des céréales [4]. Hadès avait une place à côté d'Athêna, dans le temple de Coronée [5]. Ce rapprochement s'expliquait, disait-on, par des raisons mystiques; le mystère n'était pas difficile à deviner, puisque le concours des puissances célestes et des puissances chthoniennes est nécessaire pour la maturité des fruits. Le même sanctuaire enfermait aussi un autel consacré à Iodamie. Iodamie était une prêtresse qui, entrant une nuit dans le temple, s'était trouvée

cependant que cette explication soit mieux fondée que celle qui le fait dériver du grec et lui donne une racine commune avec ἕλη. On peut voir dans le Scholiaste de Pindare (*Olymp.*, XIII. v. 56) des histoires très ingénieuses, inventées par les Exégètes pour rendre compte d'une fête dont la raison échappait.

1. Pausanias, l. VIII, c. 47, § 4. Il n'est pas douteux que des Aleaia ne fussent célébrées aussi dans d'autres localités où Athêna était honorée sous l'invocation d'Aléa.

2. Voy. plus haut. p. 32 et 86.

3. Voy. Muller, *Pallas-Athênê*, dans l'*Allgem. Encyclop. der Wissensch. u. Künste*, t. III, 10, p. 99.

4. Étienne de Bysance, s. v. D'après Dœderlein, *Emendat. Homer.* (Progr. de 1858, p. 10), Ἴτων serait pour Ἰτεών et aurait le sens de saussaie, *salicetum*.

5. Strabon, l. IX, p. 411.

face à face avec la déesse et avait été réduite en pierre, à la vue de la Gorgone. La pétrification est l'expression symbolique de la rigidité causée par le froid, et la Gorgone d'Athêna signifie que la déesse du ciel qui, dans l'été, répand la chaleur, est la même qui, dans l'hiver, envoie le froid et la gelée. A ce compte, Iodamie représente l'arrêt de la végétation qui pour renaître n'a besoin que de chaleur[1]. C'est pourquoi la prêtresse allumait chaque jour du feu sur l'autel, en s'écriant : « Iodamie vit et demande du feu ». — Enfin, les fêtes panathénaïques n'étaient pas reproduites seulement dans les colonies athéniennes[2] ; on les retrouve à Rhodes[3]. Dans cette île, notamment à Lindos, Athêna était adorée comme la divinité par excellence, et tous les jour des sacrifices sans feu lui étaient offerts[4], ce qui n'empêchait pas les autres.

Si, revenant à Athènes, nous suivons l'ordre des fêtes, nous rencontrons d'abord la fête générale des morts, qui tombait le cinq du mois de Boédromion, le troisième de l'année. La date de cette solennité est certaine ; il n'en est pas de même du nom que lui donne un grammairien, Γενέσια[5]. L'erreur pourrait venir de ce que, dans les cultes privés, on appelait ainsi les fêtes commémoratives des naissances ou des décès[6]. Les véritables noms de la grande solennité funèbre étaient Νεκύσια et Νεμέσεια, dont le dernier s'expliquait par cette raison que l'on s'y proposait d'apaiser la rancune ou la Némésis des morts irrités des négligences dont ils avaient eu à souffrir[7]. Il est très probable que l'on observait les mêmes formes dans le service public et dans le culte privé. Ce qui est hors de doute, c'est que la fête des morts était célébrée dans tous les États grecs, aussi bien que dans l'Attique. Nous savons pertinemment que

1. Pausanias, l. IX, c. 34, § 2. D'après une autre version, Iodamie était sœur d'Athêna, et toutes deux avaient pour père Iton ; voy. Tzetzès, dans ses notes sur Lycophron, v. 355 et l'*Etymol. magn.*, p. 479.
2. Voy. Meier, *Panathen.*, p. 294.
3. Hermann, *Gottesdienstl. Alterth.* § 67, 8.
4. Suidas, s. v. Ῥοδίων χρησμός.
5. *Lexicon Seguer.*, p. 86 et 231.
6. Voy. Lobeck, dans ses notes sur Phrynicus, p. 104, et Bæhr, notes sur Hérodote, l. IV, c. 26.
7. Voy. Schœmann, notes sur Isée, p. 223.

dans la presqu'île Chalcidique, chez les Apolloniates, elle revenait d'abord dans le mois d'Elaphébolion, plus tard dans celui d'Anthestérion [1], et qu'il existait en Crète un mois appelé Nékysios, répondant en partie au mois d'août [2].— Le lendemain des Nékysies, le 6 de Boédromion, les Athéniens donnaient, en souvenir de la bataille de Marathon, une fête qui, le 12 du même mois, était suivie d'une autre, destinée à rappeler la chute des trente tyrans, à la fin de la guerre du Péloponèse, et le rétablissement de la liberté [3]. De la dernière nous n'avons rien de plus à dire, mais nous savons que, dans celle qui précédait, on sacrifiait cinq cents brebis à Artémis Agrotéra. On raconte que le Polémarque, avant que le combat fût engagé, avait promis à la Déesse autant de bœufs ou de brebis qu'il resterait d'ennemis sur le champ de bataille, mais que le nombre en fut si grand que, dans l'impossibilité d'exécuter son vœu à la lettre, les Athéniens résolurent d'y suppléer par un sacrifice annuel de cinq cents brebis [4]. L'hécatombe avait lieu à Agræ, près d'Athènes, où Artémis Agrotéra avait un temple, dans lequel on se rendait en procession [5]. La chasse est aussi une lutte armée ; la déesse qui, sous le surnom d'Agrotéra, présidait à la guerre contre les fauves, était donc, aux yeux des Grecs, toute portée pour les protéger dans les combats. Aussi lui adressait-on de préférence les sacrifices que l'on accomplissait avant d'en venir aux mains, pour en tirer des pronostics sur l'issue de la bataille. Nous savons par des témoignages formels que telle était la coutume des Spartiates [6], et il est permis de supposer qu'elle était générale en Grèce. — Artémis se manifeste comme déesse de la chasse

1. Athénée, l. VIII, c. 11, p. 334 E.

2. Hermann, *Monatskunde*, p. 70. Nous laissons de côté la question de savoir si les Agrionia ou Agriania étaient aussi des fêtes funéraires; voyez Bergk, *Beitr. zur Monatsk.*, p. 49; Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 443.

3. Plutarque, *de gloria Atheniensium*, c. 7.

4. Il est certain, malgré l'affirmation de Plutarque (*de Malign. Herodoti*, c. 26), que la bataille de Marathon ne fut pas livrée le 6 de Boédromion ; on remettait à ce jour la célébration de la fête, parce qu'il était déjà consacré à Artémis ; voy. surtout Bœckh, *Mondcyklen*, p. 64 et suiv.

5. Plutarque, *de Malign. Herodoti*, c. 26.

6. Xénophon, *Hellen.*, l. IV, c. 2. § 20. A Sparte, Artémis portait aussi le surnom de ἡγεμάχη. Voy. Pausanias, l. III, c. 14, § 6.

dans les Élaphébolies. A en juger par le mois d'Elaphébolion, qui occupait le neuvième rang sur le calendrier attique et répondait à peu près au mois de mars, les Elaphébolies étaient aussi une fête athénienne, bien que nous n'ayons pas sur ce point d'indications précises[1]. On les avait ajournées à cette saison, sans doute parce que c'était le moment de se livrer à la chasse pour défendre les récoltes déjà sorties de terre contre les ravages du gibier. Les Elaphia étaient aussi, à Elis, une fête du printemps[2] ; à défaut de cerfs, on y offrait à Arthémis des gâteaux qui en affectaient la forme. — Il existait encore en Attique une troisième fête, consacrée à Artémis, en tant que déesse de la lune ; mais il faut bien se garder de prendre cette qualification trop à la lettre. La déesse de la lune, à proprement parler, s'appelle, comme la lune elle-même, Séléné, et aucune fête n'était célébrée en son honneur[3]. Artémis est avec la lune dans les mêmes rapports qu'Apollon avec le soleil ; elle plane au milieu du principe humide et nutritif qui agit dans la terre, dans les eaux, dans l'air, et dont la lune surtout paraît être le foyer et le conducteur céleste, de même que le soleil est le principe lumineux et vivifiant auquel préside Apollon. Il est clair qu'il n'y avait là qu'un pas à faire pour proclamer Artémis déesse de la lune et Apollon dieu du soleil ; on sait comment s'opèrent ces confusions. Artémis Μουνυχία[4] est incontestablement la souveraine

1. Ni dans Athenée (l. XIV, c. 55. p. 646), ni dans le *Lexicon Seguer.* (p. 249), on ne peut voir sûrement s'il est question d'Athènes, bien que cela ne fasse guère de doute pour le passage du *Lexicon*.

2. Voy. Hermann, *Monatskunde*, p. 57, et *Gœttesdienstl. Alterth.*, § 51, 8.

3. Scholiaste d'Aristophane, *la Paix*, v. 412. Nous aurons à revenir plus tard sur les Pandies, dont la signification n'est pas nettement déterminée.

4. La première partie du nom ne peut s'interpréter d'une manière certaine, on n'est pas même bien sûr que la seconde exprime l'idée de nuit. D'après Ahrens (*N. Rhein. Museum*, t. XVII, p. 362), la déesse avait emprunté ce surnom à la presqu'île Munychie, qui elle-même devait peut-être son nom à un héros éponyme appelé Μουνίχος, qui est un diminutif de μοῦνος et l'équivalent de μονογενής. Souvent, sur les monuments épigraphiques, le mois de Munychion est écrit par un ι à la place d'un υ : Μουνιχιών pour Μουνυχιών. Voy. par exemple Ἐφημ. ἀρχαιολ., 1862, p. 3, et le *Philistor*, t. I. tab. 1,

de la lune, bien que l'on ne puisse admettre la synonymie de cette épithète avec μονονυχία. C'est à la lune aussi qu'avait emprunté son nom le dixième mois, μουνυχιών, qui répondait approximativement au mois d'avril. Le 16 de ce mois, de grands gâteaux de forme arrondie et entourés de cierges (ἀμφιφῶντες)[1] étaient portés en procession au temple de la Déesse, comme emblèmes de l'astre qui lui était soumis. Ce temple était situé dans la presqu'île de Munychie, qui borde au sud le port du Pirée. — C'était surtout aussi l'action exercée par la Déesse au moyen de la lune que l'on avait en vue dans la fête d'Artémis Brauronia. Nous ne sommes pas en mesure de fixer la date de cette solennité ; elle n'était pas annuelle, mais revenait au moins tous les cinq ans. A l'origine, elle se célébrait dans une localité appelée Brauron ; plus tard, elle fut admise comme fête officielle, et Artémis Brauronia obtint même un temple sur l'Acropole[2]. Des brebis lui étaient offertes en sacrifice par le collège des dix Ieropoioi[3]. Dans les Brauronies figuraient des rapsodes qui récitaient des chants d'Homère[4] ; toutefois, ce qui distinguait surtout ces fêtes, c'était la part qu'y prenaient les filles des citoyens âgées de cinq ans au moins et de dix au plus. Elles étaient consacrées à la Déesse et recommandées à ses bonnes grâces dans une cérémonie dont le détail nous échappe. Cette situation se prolongeait cinq ans, durant lesquels les jeunes filles ne pouvaient se marier. Vêtues d'habillements couleur de safran, que relevaient des broderies multicolores, elles se rendaient au temple en procession, conduites par leurs mères. La présentation dans le sanctuaire et la consécration déterminaient le caractère religieux de la fête, qui était surtout fréquentée par les femmes. Il n'en fallait pas davantage aux anciens pour établir une relation entre Artémis, déesse virginale de la lune, et le sexe féminin dans sa fleur. Les filles attachées à son culte

v. 16. Mommsen se demande (*Heort.*, p. 467) si ce mot ne serait pas d'origine sémitique.

1. *Etymol. magn.*, p. 94, 7 ; Suidas, s. v.

2. Pausanias, l. I, c. 23, § 7.

3. Pollux, l. VIII, 107 ; voy. aussi Muller, *Orchom.*, p. 303 (309) n. 5, et *Dorier*, t. I, p. 384 (380).

4. Hésychius, s. v. ; Sengebusch, *Dissert. Homer.*, t. II, p. 114.

étaient désignées sous le nom d'ἄρκτοι, et comme ce mot rappelle l'idée d'ours, on ne s'est pas fait faute d'inventer l'histoire d'une ourse appartenant à Artémis, dont le meurtre était expié par la consécration de ces enfants[1]. A ce sujet même, des critiques se sont livrés récemment à des recherches, sinon très instructives, du moins très savantes et très ingénieuses sur le rôle symbolique des ours dans les religions de l'antiquité[2]. Je n'ai nulle envie de suivre leurs traces, et me borne à faire remarquer que, d'après quelques étymologistes, le mot ἄρκτοι, appliqué aux enfants dont il est question plus haut, n'aurait aucun rapport avec les ours, qu'il est dérivé de ἄρχεσθαι, et devrait s'écrire ἀρκτοί, ou bien qu'il faut y voir une contraction de ἄερκτοι. Dans le premier cas, il exprimerait l'idée de consécration ; dans le second, il indiquerait simplement que ces enfants n'étaient pas exclus du sanctuaire et avaient accès auprès de la statue de la Déesse[3].

Une fête était célébrée aussi dans l'Attique en l'honneur d'Artémis Amarysia. Elle avait lieu dans le dême Athmonon, où s'élevait le temple de la Déesse ; ce n'était pas cependant une fête purement locale, elle avait un caractère général et officiel[4]. Le surnom d'Amarysia, qui vient d'ἀμαρύσσω, désigne encore Artémis comme une divinité lumineuse, c'est-à-dire ici comme une divinité lunaire. Elle était adorée, sous cette invocation, surtout en Eubée, où la ville d'Amarynthos, voisine d'Erétrie, paraît avoir emprunté plutôt que donné son nom à la Déesse. La fête eubéenne des Amarysies était aussi une fête générale, pour laquelle s'unissait l'île toute entière. La solennité donnait lieu à une procession où l'on voyait défiler, durant la période florissante, trois mille hoplites, six cents cavaliers et soixante chars. Il y avait place aussi pour des jeux dont les étrangers étaient admis à disputer les prix ; c'est là tout ce que

1. Scholiaste d'Aristophane, *Lysistrata*, v. 645; Suidas, s. v. ἄρκτος et ἀρκτεῦσαι ; *Lexicon Seguer.*, p. 444.

2. Voy. Bachofen, *der Bär in den Relig. des Alterth.*, Basle, 1863; cf. *Philologus*, t. XXI, p. 365; Preller, *Mythol.*, t. I, p. 232 et 237.

3. Lobeck (*Aglaoph.*, p. 74) se prononce pour ἄρχεσθαι ; Lehrs (*N. Rhein. Museum*, t. XXVI, p. 683) pour ἄερκτοι.

4. Cela paraît certain, d'après Pausanias, l. I, c. 31, § 5.

nous en pouvons dire [1]. Nous avons moins de renseignements encore au sujet d'autres fêtes consacrées à Artémis. Il serait facile d'en relever un assez grand nombre en diverses localités, notamment dans le Péloponèse et surtout en Arcadie, hommages rendus sous des invocations différentes aux attributions multiples de la Déesse [2]; nous nous bornerons à citer les suivantes : d'abord la fête lacédémonienne d'Artémis Karyatis, ainsi appelée de la ville de Karyæ, sur la frontière de l'Arcadie, où l'image de la Déesse était exposée à l'air libre, sans temple qui la protégeât. Les populations voisines s'y réunissaient tous les ans, et des chœurs de jeunes filles exécutaient les danses du pays [3], affectant des poses dont les artistes se sont emparés, pour doter l'architecture des figures connues sous le nom de Caryatides; puis, la fête d'Artémis Korythalia, à Sparte, où les petits enfants étaient portés par leurs nourrices au temple situé tout près de la ville; aussi cette solennité s'appelait-elle la fête des nourrices, τιθηνίδια. On offrait à la Déesse des cochons de lait et des gâteaux ; on se livrait à des danses de toute espèce; des marionnettes et des masques ajoutaient à la gaieté [4]. L'épithète de Korythalie, synonyme de κουροτρόφος,, désigne Artémis comme la protectrice de l'enfance. — Nous avons déjà signalé une autre fête propre à Sparte, dans laquelle, pour faire honneur à Artémis Orthia et remplacer les sacrifices humains, on soumettait devant son autel les jeunes garçons à l'épreuve sanglante du fouet, διαμαστίγωσις [5]. Il a été fait mention aussi, dans le premier volume de cet ouvrage, d'une fête d'Artémis, célébrée en commun à Éphèse par toutes les populations ioniennes de l'Asie-Mineure [6]. — Enfin nous ne devons pas oublier Hécate, proche parente d'Artémis, quelquefois même complètement identifiée avec elle, ni la fête mystique qui tous les ans se reproduisait

1. Strabon, l. X, p. 448 ; Tite-Live, l. XXXV, c. 38 ; Schol. de Pindare, *Olymp.*, XIII, v. 159.
2. Voy. Muller, *Dorier*, t. I, p. 377 (372) et suiv.
3. Pausanias, l. III, c. 10, § 7.
4. Athénée, l. IV, c. 16. p. 139.
5. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 298 et 338.
6. Voy. Schœmann, *ibid.*, t. I, p. 32, où l'on a imprimé à tort *Doriens* au lieu de *Ioniens*.

à son intention chez les Æginètes. L'initiation à ces mystères passait pour être un remède aux maladies mentales[1].

L'enchaînement des idées nous amène naturellement aux fêtes de Déméter et de sa fille Kora ou Perséphoné. La principale était, en Attique, les Éleusinies dont nous avons déjà tracé le tableau. A Déméter était consacrée aussi une fête qui avait un caractère particulier de sainteté, les Thesmophories. Elles se célébraient dans le mois de Pyanepsion, qui suivait les Eleusinies et occupait le quatrième rang sur le calendrier attique. A cette époque de l'année, c'est-à-dire au commencement de novembre, on était quitte des semailles d'hiver ; il ne restait plus qu'à recueillir le fruit du travail ; c'était le moment de remercier la Déesse qui, en enseignant aux hommes l'agriculture, avait adouci leurs mœurs, les avait habitués à des demeures fixes et leur avait fait connaître les bienfaits de l'ordre légal ; c'est là le sens du mot Θεσμοφόρος. Les Thesmophories étaient surtout la fête des femmes ; aux femmes revenait exclusivement le soin d'en accomplir les principales cérémonies ; de là le caractère mystérieux de cette solennité. Elle se distinguait cependant des mystères proprement dits, en ce qu'elle n'exigeait pas d'initiation spéciale et que toute femme y pouvait prendre part, pourvu qu'elle satisfît aux conditions exigées. Ces conditions étaient une naissance sans reproche et un mariage régulier ; les célibataires étaient exclues[2], ni plus ni moins que les femmes de mauvaise vie. Le prrivilège accordé aux mères de famille tenait au caractère maternel de la Déesse et pouvait s'expliquer en outre par cette considération que sur le ménage gouverné par la mère de famille repose en fin de compte l'avenir de la société. Dans chaque dème, on choisissait, parmi les plus considérées et les plus riches, deux présidentes chargées d'accomplir les rites sacrés au nom de leurs concitoyennes, et de pourvoir à un banquet solennel[3]. La prêtresse, à qui incombait la di-

1. Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 235 ; et O. Muller. *Æginet.*, p. 173.

2. Voy. Preller, *Demeter u. Persephone*, p. 343, n. 30, où est réfutée avec raison l'assertion contraire du Scholiaste de Théocrite. (*Id.*, IV, v. 25.)

3. Isée, *Or.* VIII, c. 19, et III, c. 80, avec les remarques de Schœmann.

rection de la fête, était certainement mariée ; elle devait néanmoins s'abstenir de tout commerce sexuel pendant la durée des Thesmophories et quelque temps auparavant, interdiction qui s'étendait d'ailleurs à toutes les femmes en général. Des moyens de toute espèce étaient mis en œuvre pour leur rendre la continence plus facile [1]. Les Thesmophories se prolongeaient pendant cinq jours, du 9 au 13. Le premier jour, les femmes se rassemblaient, probablement à des endroits toujours les mêmes, pour de là se rendre au dème Halimus, près du promontoire Kolias, à trente-cinq stades environ de la ville (6,600 mètres). On peut supposer que la fête n'intéressait à l'origine que les habitants du dème, et que plus tard elle fut adoptée par l'État ou se confondit avec une fête athénienne. La journée dans laquelle on faisait le pèlerinage d'Halimus portait en particulier le nom de Sténia [2], peut-être à cause des stations que l'on faisait en route. Dans cette procession, comme dans la pompe éleusinienne, la bonne humeur s'exhalait en plaisanteries provocantes. Le Thesmophorion, nom sous lequel on désignait le temple de Déméter et de Cora construit à Halimus, était le théâtre de fêtes qui probablement duraient deux nuits. Le 11, les femmes retournaient à Athènes, où l'on passait encore trois jours en fêtes. On ne sait au juste comment était remplie la journée du 11. Peut-être les images des Déesses et les objets sacrés que l'on avait apportés d'Athènes y étaient-ils reconduits et rétablis à leur place, ce qui ne pouvait manquer de donner lieu à diverses cérémonies religieuses. Il n'y avait pas de sacrifices le lendemain [3] ; on y suppléait par le jeûne et le deuil. Le dernier jour était appelé Καλλιγένεια, parce qu'on y invoquait, sous ce nom, Déméter ou,

1. Pline, *Hist. Natur.*, l. XXIV, c. 9 (38), voy. aussi Preller, *Demeter u. Perseph.*, p. 345.

2. Voy. Preller, *ibid.*, p. 339. — Ceux qui réduisent les Thesmophories à 4 jours, comme Hésychius, s. v. τρίτη θεσμοφ. et Photius, s. v. Θεσμοφ. ne tiennent pas compte des Sténies et ne font partir les Thesmophories que du 13; voyez le scholiaste d'Aristophane (*Thesmophor.*, v. 80), et Preller, dans la *Zeitschr. fur die Alterthumsw.*, 1835, p. 788.

3. Scholiaste d'Aristophane, *Thesmophor.*, v. 376. Sur l'indication inexacte de Plutarque, qui rejette au 16 de Pyanepsion cette journée de deuil (*Démosthène*, c. 30), voy. A. Schæfer, *Demosth. und seine Zeit.*, t. III. p. 359

suivant d'autres, une divinité associée à Déméter[1]. C'était à ce moment sans doute que venait le banquet offert par les présidentes élues dans chaque dême ; on en prenait occasion pour se livrer à des danses et à des jeux qui ne devaient pas avoir un caractère bien sévère, à en juger par le κνισμός, dont le nom a le sens d'agacerie voluptueuse. Dans l'ὄκλασμα, les femmes se couchaient à terre[2] ; il paraît que la *poursuite* appelée χαλπιδικὸν δίωγμα se rattachait à un sacrifice[3]. Il n'est pas douteux que ces danses et ces jeux ne fussent autant d'allusions aux légendes de Déméter et de Cora, aux services qu'elles avaient rendus à l'humanité, notamment à l'introduction de l'agriculture. Il n'y avait pas place, comme dans les Éleusinies, pour les représentations dramatiques. La solennité se terminait par la ζημία, c'est-à-dire par un sacrifice offert aux deux Déesses, en réparation des torts que l'on avait pu se donner envers elles[4].

Nous savons que des Thesmophories étaient pratiquées, en dehors de l'Attique, dans plusieurs localités, mais sans pouvoir entrer sur ce sujet dans des détails précis. Même pour la fête athénienne, nous avons été réduit à la reconstruire tant bien que mal, d'après des témoignages insuffisants. L'origine de toutes les Thesmophories, en quelque contrée qu'elles fussent établies, si différentes que fussent les races qui les avaient adoptées, remonte assurément à la période pélasgique qui précéda l'avènement des Hellènes. Hérodote est d'avis qu'elles avaient été apportées d'Égypte par Danaüs ou par ses filles et que le Péloponèse entier les adopta, jusqu'au moment où elles tombèrent dans l'oubli à la suite de l'invasion dorienne, excepté en Arcadie ; nous ne discuterons pas cette provenance égyptienne. On se rend très facilement compte du discrédit dont durent être frappées les divinités agraires à

1. Voy. Preller, *Demeter u. Persеph.*, p. 346.

2. Pollux, l. IV, 100. On ne peut affirmer avec certitude que ces deux sortes de danse aient été réellement en usage dans les Thesmophories, mais il est certain que la décence n'y était pas toujours observée ; voy. Cléomède, κυκλικὴ θεωρία, l. II, c. 1, p. 112.

3. Suidas, s. v. χαλκιδ. διώγμα ; Hésychius, s. v. δίωγμα, où cette poursuite est appelée θυσία τις.

4. Hésychius, s. v.

l'arrivée d'une race belliqueuse, telle que les Doriens. Leur fête ne fut pas toutefois abolie complètement même en dehors de l'Arcadie: Nous retrouvons des Thesmophories dans le voisinage d'Argos, au moins parmi les habitants des campagnes et chez les Périèques de Laconie. Déméter Thesmophoros avait des temples à Trézène, à Mégare, à Ægine, à Paros; et, en plusieurs autres lieux, il est fait mention expresse, soit de la fête elle-même, soit du surnom de la Déesse qui en est l'indice certain [1]. Enfin nous voyons que çà et là Déméter était l'objet de cultes secrets auxquels les femmes surtout prenaient part et qui, s'ils ne portaient pas le nom de Thesmophories, avaient du moins une signification analogue. Ainsi une fête qui ne durait pas moins de sept jours était célébrée à Pellène, en l'honneur de Déméter adorée sous le surnom de Mysia. Pendant deux jours, les hommes et les femmes étaient mêlés; mais après, les femmes seules se livraient la nuit à des ébats orgiaques, d'où le sexe mâle était si sévèrement exclu que la prohibition portait même sur les chiens. Plus tard cependant les hommes furent admis, et la fête dégénéra en plaisanteries et en provocations que l'on se renvoyait mutuellement [2]. Près de Sicyone, dans un bois appelé Pyrée, la fête de Déméter et de Cora était célébrée séparément, dans deux édifices distincts, par les hommes et par les femmes [3]; Déméter y était invoquée sous le surnom de Prostasia. — Dans l'Attique et certainement ailleurs [4], la même déesse était qualifiée de Προηροσία, et au commencement de l'automne, lorsque la terre était préparée pour recevoir de nouvelles semences, on lui offrait un sacrifice solennel, appelé aussi τὰ προηρόσια ou ἡ προηροσία. Des apologistes d'Athènes faisaient valoir que, dans l'ancien temps, à la suite d'une famine qui avait sévi en Grèce, l'oracle consulté avait ordonné aux Athéniens d'offrir à la Déesse les Proérosies pour le salut de la nation toute entière, ce qui fut fait, et que

1. Voy. les témoignages à l'appui, dans Preller, *Demeter u. Perseph.*, p. 337.
2. Pausanias, l. VII, c. 27, § 8, 9 et 10.
3. Pausanias, l. II, c. 11, § 3.
4. Arrien, *Dissert. Epict.*, l. III, c. 21.

depuis Athènes continua d'accomplir cet acte de dévouement [1]. Il n'est pas impossible qu'une légende se soit formée pour expliquer l'institution d'un sacrifice à la suite d'une mauvaise année, et ait reçu depuis des embellissements; mais il est certain que cette explication ne s'appuie sur aucun témoignage probant. Ce que dit de son côté Isocrate touchant les prémices des moissons qui auraient été envoyés aux Athéniens de presque toutes les contrées de la Grèce est évidemment une exagération de rhéteur [2]. Tout ce qu'on peut admettre, c'est que les colonies athéniennes adressaient des présents à la métropole, et que ces envois servaient aux Proérosies [3]. — Dans les Ἐπικλείδια, Déméter était honorée comme la gardienne des moissons engrangées, de même que les Romains invoquaient après la récolte leur déesse Tutélina [4]. Nous laisserons indécise, et pour cause, la question de savoir si les Épiclidies étaient une fête publique ou privée. — Les Ἁλῶα, la fête des aires ou des granges, étaient célébrées surtout par les laboureurs dans leurs dêmes et revenaient avec le mois de Poseidon [5]; on en retrouve cependant des traces certaines dans la ville, ce qui s'explique par le grand nombre de laboureurs qui habitaient Athènes. Des sacrifices étaient accomplis aussi au nom de l'État. C'est à Éleusis que l'on déployait le plus de pompe; Dionysos y était associé à Déméter et une procession solennelle avait lieu en l'honneur de Poseidon, considéré non comme dieu de la mer, mais comme nourricier des plantes (φυτάλμιος) [6]. — Enfin nous ne pouvons omettre les fêtes des charrues (ἱεροὶ ἄροτοι), dont une au moins était un hommage rendu à Déméter; on y labourait, en effet, en observant certains rites, le champ sacré appelé Ῥάριον, voisin d'Éleusis, où

1. Scholiaste d'Aristophane, *Equites*, v. 725 (739); Suidas, s. v. προηρόσια; Aristide, *Panathen.*, p. 196, 12; Libanius, *Declam.* XIX.

2. Isocrate, *Panathen.*, c. 7, § 31.

3. Voy. Preller, *Demet. und Perseph.*, p. 297.

4. Hésychius, s. v.; saint Augustin, *de Civit. Dei*, l. IV, c. 8: *frumentis collectis atque reconditis, ut tuto servarentur.*

5. Elles avaient lieu dans le mois de Metagéitnion, d'après Ahrens (*N. Rhein. Museum*, t. XVII, p. 332) qui promet de le prouver plus tard.

6. *Lexicon Seguer.*, p. 384, 5; voy. aussi Preller, *ibid.*, p. 328, et au sujet de Poseidon Phytalmios, Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 348, n.

les premiers grains avaient été semés suivant les instructions de la Déesse. La seconde fête des charrues était appelée βουζύγιον; on la faisait servir à retourner un terrain consacré à Athêna et situé au pied de l'Acropole, du côté du nord, qui fournissait les grains nécessaires au service du temple. Bouzygès, éponyme de la fête, était un héros mythologique, qui avait commencé par conduire des bœufs et était devenu la souche d'une *gens* sacerdotale. Enfin une troisième fête, marquée du même caractère, avait pour théâtre le champ voisin de Skiros, sur la voie sacrée, dont il a déjà été question, et rentrait, comme le précédent, dans le culte d'Athêna [1].

Nous passons aux solennités dionysiaques, dont la première, les Oschophories, revenait vraisemblablement dans le mois de Pyanepsion, au moment où les raisins se trouvaient mûrs. Son nom s'explique par une des coutumes que l'on y observait. La fête commençait par une course dont le point de départ était le temple de Dionysos, et le but le temple d'Athêna Skiras, dans le dême de Phalère [2]. Chaque tribu choisissait des joûteurs parmi les Éphèbes appartenant à des familles honorables et dont les père et mère vivaient encore. Ils couraient, en portant à la main des pampres chargés de raisins (ὦσχοι) [3]. On offrait au premier arrivé une coupe contenant un mélange de vin, de miel, de fromage, de lait et d'huile ; il avait droit en outre à une place d'honneur dans la procession qui allait suivre [4]. Il paraît certain que cette procession s'organisait auprès du temple d'Athêna Skiras, sur une place nommée Oschoporion, d'où l'on se rendait au sanctuaire de Dionysos. Elle se composait d'un chœur conduit par des jeunes gens en habits de femmes, ou du moins dont la toilette avait une apparence féminine, en rapport avec les goûts que l'on prêtait au Dieu ; les exécutants faisaient entendre des chants en l'honneur de Dionysos (ὠσχοφορικά); suivait le cortège qui

1. Sur les trois ἱεροὶ ἄροτοι, voy. Preller, *ibid.*, p. 291 et suiv. et *Mythol.*, t. I, p. 163.

2. Proclus, dans la bibliothèque de Photius, p. 990, ed. Hœschel ; Pausanias, l. I, c. 36, § 4 ; Hésychius, s. v. ὠσχοφόριον ; Athénée, l. XI, c. 92. p. 495.

3. Hésychius, *ibid.* ; Scholiaste de Nicander (*Alexipharmaca*, v. 109).

4. Athénée, *ibid.*

voulait. Au terme du voyage, on offrait un sacrifice, dont la direction était confiée aux Phytalides[1]. Dans ce sacrifice, ainsi que dans le repas qui venait à la suite, une place était réservée aux mères des jeunes filles qui remplissaient auprès d'Athêna l'office d'Erséphores[2]. La fête, en effet, était commune aux deux divinités, Dionysos et Athêna. Les dons dont on était redevable au dieu du vin étaient portés d'abord au temple de cette déesse, d'où la foule se rendait au sanctuaire même de Dionysos, pour lui témoigner sa reconnaissance. Tel paraît avoir été le but principal de ces cérémonies, bien que plusieurs détails restent obscurs et difficiles à expliquer. Les témoignages anciens sont loin d'être complets et concordants, de sorte que l'on peut, sur ce fonds, édifier des combinaisons très diverses. Il devait, en particulier, s'accomplir dans le sanctuaire d'Athêna Skiras des actes religieux dont le souvenir ne nous a pas été transmis[3], et qui, cependant, avaient assez d'importance pour que les Oschophories fussent désignés aussi sous le nom de Skira[4].

La fête de Dionysos qui suivait de plus près les Oscophories tombait dans le sixième mois ou mois de Poseidon, qui répond à une partie de notre mois de décembre. C'était une fête villageoise, où tout se passait à l'intérieur des dèmes;

1. Plutarque, *Thésée*, c. 23.

2. Telle est l'opinion de Muller, *Pallas Athêna*, dans l'*Allgem. Encyclop.*, t. III, 10, p. 84. Les objections de Hermann (*Griech. Alterth.*, t. II, § 56, 11) ne paraissent pas devoir être acceptées sans examen. Les explications fournies par quelques anciens sur les usages de cette fête partent de l'hypothèse qu'elle avait été instituée par Thésée, à son retour de l'île de Crète. On peut en effet citer à l'appui de cette origine ces deux circonstances que les chants récités dans les Oschophories préconisaient aussi Ariadne, femme de Dionysos, à qui Thésée dut son salut, et que les éphèbes qui conduisaient le chœur étaient vêtus d'habillements de femmes comme l'étaient des jeunes gens mêlés aux filles que Thésée avait emmenées, lorsqu'il était allé en Crète acquitter le tribut. De même les Déipnophores représentaient les mères des victimes.

3. On se demande par exemple ce qu'était la προεδρία ἐν Σκίροις, mentionnée par Aristophane (*Thesmoph.*, v. 834, ed. Didot).

4. Voy. Muller, *Kleine Schriften*, t. III, p. 163; Hermann, *ibid.*, § 56, 10. Par suite de la ressemblance des noms, les anciens et les modernes ont confondu souvent les Skira et Skirophories ou n'y ont vu du moins que deux actes d'une même fête, confusion à laquelle n'a pas échappé Preller. (*Griech. Mythol.*, t. I, p. 164.)

aussi l'appelait-on les Dionysies champêtres. (Διονύσια τὰ κατ' ἀγρούς), par opposition aux Dionysies urbaines (Διονύσια τὰ κατ' ἄστυ), qui revenaient deux mois plus tard. On établissait encore une autre distinction : Les premières étaient les petites Dionysies, les secondes les grandes Dionysies. De la saison où elles étaient célébrées, il résulte avec évidence que les petites Dionysies étaient proprement la fête des vignerons. Après la récolte et le pressurage du raisin, les vendangeurs témoignaient toute leur gratitude pour ce bienfait par les réjouissances en usage dans les campagnes. On mentionne en particulier l'Askoliasmos[1], dans lequel il fallait sauter à cloche-pied sur une outre gonflée d'air et enduite d'une couche d'huile. On s'efforçait, en se balançant, de garder l'équilibre, mais il y avait naturellement beaucoup de glissades et de culbutes, toujours saluées par des risées. Les sacrifices s'appelaient θεοίνια[2]; les *gennètes* ou membres d'un même γένος, hommes et femmes, maîtres et esclaves, s'associaient pour les offrir en commun. A la tête de la procession, s'avançaient les Canéphores avec des corbeilles contenant les gâteaux et les objets nécessaires au sacrifice; d'autres jeunes filles portaient des cruches de vin pour les libations ; d'autres conduisaient le bouc qui devait être immolé; d'autres encore tenaient à la main des pampres et des guirlandes de figues. En dernier rang on voyait apparaître le porteur ou les porteurs de phallus, symbole de la nature créatrice dont la fécondité se manifeste avec tant d'énergie dans le vin. Leur marche était accompagnée de chants en l'honneur de Dionysos et de Phalès, c'est-à-dire en l'honneur du Phallus, personnifié et devenu le compagnon du Dieu[3]. Du lieu de réunion, qui était la maison habitée par l'ordonnateur de la fête, on se rendait à l'autel de Dionysos ou à son temple, s'il avait un temple dans le dème. Là on immolait la victime, on buvait et on prenait ses ébats. Sans doute on ne se faisait pas faute d'échanger de

1. Pollux, l. IX, 121 ; voy. aussi Ruhnkenius, dans ses notes sur Timée, p. 51 ; cf. Jahn dans l'*Archæol. Zeitung*, 1847, p. 129 et suiv.

2. Harpocration, s. v.

3. Plutarque, *de Cupid. divit.*, c. 8; Aristophane, *Acharniens*, v. 243 et 259-280, ed. Didot, avec les remarques du Scholiaste.

grosses plaisanteries et des provocations de toute espèce. Les déguisements, les mascarades et les représentations mimiques étaient aussi de la fête ; les histoires du Dieu et de ses compagnons y fournissaient une abondante matière, à laquelle les événements du jour et les commérages ajoutaient encore leur contingent. Ce fut dans le dème d'Icaria, sur le plateau septentrional qui portait le nom de Diacria, que ces représentations acquirent d'abord une certaine régularité. La culture de la vigne et le culte de Dionysos qui la personnifiait y avaient toujours été florissants. On se racontait en Icarie une légende d'après laquelle Dionysos était venu jadis de Thèbes demander l'hospitalité à Icarios, éponyme de ce dème, et lui avait, en remerciement, appris à planter la vigne. Lorsque Icarios avait fait goûter à ses voisins le vin de sa récolte, ils en avaient bu plus que de raison, et, se croyant empoisonnés ou ensorcelés, s'étaient jetés sur lui et l'avaient assommé, jusqu'à ce que mort s'ensuivît. De douleur, sa fille Érigone s'était pendue. Le dieu les vengea en frappant de démence les Icariens, dont plusieurs se pendirent à leur tour. L'oracle ordonna en outre qu'une fête fût célébrée en souvenir du père et de la fille ; elle fut appelée Αἰώρα ou fête des Balançoires, parce qu'on attachait des cordes aux arbres et que l'on s'y suspendait ou que l'on suspendait des mannequins, en même temps que l'on chantait un cantique désigné sous le nom d'ἀλῆτις, par allusion aux voyages qu'avait entrepris Érigone à la recherche d'Icarios. C'est ainsi, du moins, que les Icariens se rendaient compte à eux-mêmes de la fête qu'ils avaient coutume d'observer. Érigone rentre dans le cycle des personnages associés au culte de Dionysos[1]. Son nom signifie fille du printemps et doit s'entendre des bourgeons de la vigne qui éclosent en cette saison ; de là aussi le nom de Staphylos, raisin, donné au fils qu'elle avait eu de Dionysos. Nous ne savons à quel moment revenait l'Αἰώρα, peut-être bien durant l'été, lorsque la grappe se forme et que l'on taille la vigne[2]. Il est bon de noter toutefois que dans d'autres con-

1. Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 418.
2. Voy. Osann dans les *Verhandl. der sechsten philol. Versamml.*, Cassel, 1843, p. 22.

trées, où les fêtes de Dionysos donnaient lieu à des cérémonies analogues, on racontait sur Érigone d'autres légendes. — La forme plus régulière qui fut adoptée dans les représentations mimiques d'Icarie, consistait en ceci qu'un nombre déterminé de personnages se réunissaient pour composer un chœur et arrêtaient entre eux un plan général, dont l'exécution laissait d'ailleurs à l'improvisation un libre cours. Il se formait ainsi plusieurs chœurs, qui cherchaient à se surpasser mutuellement et à remporter les prix décernés par des juges choisis à cet effet, prix rustiques et de mince valeur : C'était un panier de figues, une amphore remplie de bon vin ou autres objets semblables[1]. Ce progrès fut introduit vers la L[e] olympiade (av. J.-C. 577), par un certain Susarion, de Mégare, suivant les uns, d'Icarie selon d'autres[2]. Thespis, certainement Icarien celui-là, fit un nouveau pas en avant et substitua aux farces improvisées une action combinée d'avance, dans laquelle un personnage unique, jouant un rôle quelconque, engageait avec les choreutes ou le choryphée des dialogues qui alternaient avec les chœurs. Les sujets de ces drames, rattachés plus ou moins au cycle mythologique de Dionysos, étaient de nature très variée, tantôt enjoués et plaisants, tantôt plus sérieux, quelquefois aussi mêlant les deux genres. Le prix n'était plus seulement alors des figues ou du vin, mais un bouc choisi, que le vainqueur offrait ensuite en sacrifice au Dieu, sacrifice suivi d'un banquet[3]. De là vient le nom de *tragodia*, de même que celui de *komodia* vient de *κῶμοι*, c'est-à-dire des chœurs de joyeux compagnons qui parcouraient la contrée en s'arrêtant çà et là pour exhiber leurs drôleries. Les pièces de Thespis pouvaient indifféremment être désignées par l'un ou l'autre nom ; ce ne fut que plus tard que la distinction s'établit, que le nom de tragédie s'appliqua au genre sérieux, celui de comédie au genre plaisant. La réforme de Thespis fut fort applaudie et rencontra des imitateurs dans d'autres dêmes. Elle trouva faveur jusque dans la capitale et fut adoptée pour les grandes Dionysiaques, dont nous parlerons plus loin. Des

1. *Marmor Parium*, *ep*. 39.
2. Voy. Schneider, *das attische Theaterwesen*, p. 30.
3. Voy. Schneider, *ibid*. p. 23.

poètes, doués de facultés brillantes, s'engagèrent dans la voie frayée par Thespis, les uns s'adonnant à la tragédie, les autres à la comédie, auxquelles on joignait d'ordinaire, pour clore la représentation, un drame satyrique qui laissait les spectateurs dans une disposition d'esprit plus calme. Suivre le développement de l'art dramatique serait empiéter sur l'histoire littéraire; mais quiconque, partant des modestes débuts de Thespis arrive à contempler les hauteurs auxquelles se sont élevés Æschyle et Sophocle, reconnaîtra dans leurs œuvres la plus noble manifestation du génie grec et particulièrement du génie attique. Leur théâtre est, en effet, la plus excellente production qu'ait enfantée la poésie d'aucun peuple ; on ne peut le lire sans se sentir pénétré d'admiration non seulement pour les esprits qui l'ont créé, mais pour le peuple qui en faisait ses délices et qui ennoblissait par un semblable spectacle ses fêtes religieuses.

Les Dionysies rustiques ne se célébraient jamais dans la capitale, mais seulement dans les dèmes, qui ne pouvaient tous faire les frais de représentations dramatiques ; ces dépenses n'étaient à la portée que des plus grands et des plus riches. Quelques dèmes, comme le Pirée, qui était devenu une ville populeuse, se bâtirent des théâtres en pierre ; d'autres durent se contenter de constructions provisoires en bois. Tel était le théâtre du Kollytos, bien qu'il ait été avec le temps rattaché à la capitale [1]. Lorsque le nombre des œuvres dramatiques se fut accru, on ne représenta guère sur les scènes de province que les pièces qui avaient été déjà jouées dans la ville, un peu parce qu'elles pouvaient être ainsi montées à moins de frais, un peu aussi parce que les auteurs étaient plus flattés de se produire d'abord devant un public plus nombreux et plus

1. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 422, n. On peut consulter, sur les représentations du Kollytos, Æschine, *c. Timarque*, p. 158; Démosthène, *de Corona*, § 180, et sur le théâtre d'Axioné, *Revue archéol.*, t. XI, 1865, p. 155, et *Philologus*, t. XXII, p. 568. Une inscription publiée par Lenormant (*Recherches archéol.*, p. 272) constate aussi l'existence d'un théâtre à Eleusis. Il subsiste encore des ruines de celui que possédait le dème de Thorikos ; voy. Leake, *die Demen*, p. 58. Enfin, la célébration des Dionysies à Salamine, avec représentations tragiques, est attestée par une inscription que l'on peut lire dans les *Antiq. hellén.* de Rangabé, t. II, p. 239.

éclairé. — Les Dionysies champêtres étaient suivies des Lénéennes, dont le nom signifie, d'après l'interprétation la plus ordinaire et la plus probable, la fête des pressoirs. Elle tombait dans le mois appelé, chez les Athéniens, Gamélion [1], mais qui ailleurs, notamment dans plusieurs colonies fondées par Athènes sur les côtes d'Ionie, portait aussi le nom de Lénæon [2]. Ce mois commençait vers le solstice d'hiver. Le retard apporté à la fête urbaine des pressoirs tenait à ce que cette solennité devait être commune à la contrée toute entière et qu'il fallait attendre que tous les dêmes eussent achevé leurs Dionysies champêtres. L'emplacement consacré aux grandes Dionysies était le sanctuaire de Dionysos, nommé Lénæon, situé au sud de l'Acropole, et dont l'étendue considérable renfermait deux temples du Dieu. Dans l'un de ces temples, Dionysos était honoré sous le surnom d'Éleuthérien [3], parce que son culte, depuis longtemps déjà en vigueur dans le dême d'Ikarie et autres lieux, était arrivé de Béotie chez les Athéniens, en traversant Éleuthères [4], ville autrefois béotienne, qui de bonne heure avait été rattachée à l'Attique. Les Athéniens citaient encore le nom du personnage qui était venu d'Éleuthères leur apporter le Dieu ; il s'appelait Pégasos [5]. Il est probable que le temple de Dionysos ne fut pas tout d'abord érigé à l'intérieur de la ville, mais en dehors, près de l'Académie [6]. En sa qualité de divinité rustique, Dionysos inspirait une médiocre considération aux Eupatrides d'Athènes, jusqu'au moment où, suivant la légende, il déchaîna sur la population une horrible maladie, et où l'oracle ordonna aux Athéniens de le recevoir parmi eux [7]. La fête du mois de

1. Le jour ne saurait être fixé avec certitude. Cependant en comparant deux passages d'une inscription publiée dans le *Philistor* (t. I, n° 1, v. 64 et 66), on peut conclure que les Lénéennes tombaient dans la première décade du mois, en admettant toutefois que le sacrifice dont il est question et la procession des Ephèbes se rapportent effectivement aux Lénéennes.
2. Voy. Hermann, *Monatskunde*, p. 68.
3. Pausanias, l. I, c. 20, § 3.
4. Voy. ci-dessus, p. 85.
5. Pausanias, l. I, c. 2, § 5, et c. 38, § 8.
6. Pausanias, l. I, c. 29, § 2.
7. Scholiaste d'Aristophane, *Acharn.*, v. 243.

Gamélion se passait à peu près comme la précédente, sauf que l'on y déployait un plus grand luxe et que l'on se piquait de plus de délicatesse. Si les Phallophories et les chants phalliques y occupaient toujours une place importante, les dithyrambes plus sérieux et plus solennels tendaient à prendre le dessus dans la fête urbaine[1]. Ils étaient chantés par des chœurs cycliques, composés de cinquante musiciens qui exécutaient en même temps autour de l'autel une marche dansante. Depuis que l'on avait commencé à combiner les mélodies des chœurs avec le drame, il était naturel qu'une action gaie fût accompagnée par les chants phalliques, une action sérieuse par les dithyrambes, et ainsi s'explique que la comédie ait tiré son origine des premiers, la tragédie des seconds. Rien n'autorise à croire que des comédies aient été seules représentées dans les Lénéennes, comme quelques critiques le supposent. Nous avons peu de choses à dire des autres usages. Nous serions autorisés à supposer que les Lénéennes avaient aussi leur procession solennelle, alors même que le fait ne serait pas expressément attesté[2]. Il est vraisemblable que l'on allait chercher l'image de Dionysos Éleuthérien dans le temple du Lenæon où elle était conservée[3], que de là on l'apportait dans celui qui était voisin de l'Académie, et que naturellement on la reconduisait à son séjour habituel. Ainsi se trouvait consacré le souvenir de l'accueil qui avait jadis été fait au Dieu, et celui du développement que son culte avait reçu depuis. Mais l'attrait principal était toujours les représentations dramatiques. Le concours d'artistes et les sommes d'argent qu'elles exigeaient montrent le prix que les Athéniens attachaient à ces jouissances. La formation et la préparation de chœurs comiques, tragiques et satiriques, était une liturgie imposée aux citoyens opulents. Les prix décernés aux vainqueurs étaient acquittés

1. Au sujet de ce nom, qui est expliqué généralement d'une manière bizarre, on peut hasarder la conjecture qu'il est une corruption du mot διθρίαμβος. Θριαμβος ou τριαμβος répond au latin *tripudium*, *tripedium*, en allemand *Dreitritt*, en français *trépied;* voy. Horace, *Od.*, l. III, 18, v. 16; Ovide, *Fasti*, l. VI, v. 330. Διθριαμβος signifie donc un double trépied.

2. Démosthène, c. *Midias*, p. 517, § 10.

3. Pausanias, l. I, c. 29, § 3.

par l'État[1] qui dut aussi, à partir de l'administration de Périclès, fournir aux pauvres le théorikon, c'est-à-dire le prix d'une place au théâtre, afin que le spectacle fût mis à la portée de tout le monde[2]. Les auteurs qui voulaient faire jouer leurs pièces étaient tenus de s'adresser au magistrat chargé de veiller à l'ordonnance de la fête ; pour les Lénéennes, ce magistrat était l'Archonte-Roi qui, si les pièces étaient reçues, devait fournir aux poètes des choreutes, sous la condition par eux de les exercer, ainsi que les acteurs nécessaires. Avant Sophocle, il n'était besoin que d'un seul, attendu que les dispositions étaient prises pour qu'il n'y eût jamais que deux personnages en scène et que l'un d'eux était le poète lui-même. Mais, à partir de Sophocle, les exigences du drame réclamant trois acteurs, et l'auteur ne s'astreignant pas toujours à interpréter ses œuvres, l'État dut pourvoir à tout. Pour prononcer sur le concours, des citoyens offrant les garanties requises étaient présentés par chaque tribu au Conseil des Cinq-Cents qui, au scrutin secret, en présence des chorèges, en désignait un certain nombre, parmi lesquels les juges étaient définitivement tirés au sort, le jour de la représentation. Combien y avait-il de juges ? On ne le sait pas d'une manière certaine : Les uns disent cinq, d'autres sept[3]; cela devait dépendre du nombre de chœurs qui se disputaient la victoire. Il y avait lieu aussi de tenir compte de ce qu'ils ne pouvaient être pris que dans les tribus qui, cette fois, n'avaient pas formé de chœur. Il y avait généralement cinq chœurs comiques, composés de vingt-quatre choreutes; cinq juges aussi décidaient de leur mérite relatif. Les chœurs tragiques, composés de cinquante membres, étaient au nombre de trois; leur décision portait sur l'ensemble de trois poèmes tragiques, formant trilogie, et du drame satirique qui en était le

1. Voy. Schœmann, *Ant. grecques*, t. I, p. 523 et 506.
2. Voy. Schœmann, *ibid.*, p. 499.
3. On lit dans Lucien, *Harmonidès*, c. 2 : κρίνουσι δὲ ἑπτὰ ἢ πέντε ἢ ὅσοι δή. Voy. aussi Schneider, *das Theaterw.*, p. 169. Sur l'élection et le tirage au sort des juges, on peut consulter H. Sauppe, dans les *Berichten der K. Sæchs. Gesellsch. der Wissensch.*, 1855, février; R. Schütz, *de Chori tragici habitu*, Berol., 1856, et Helbig, *z. Kenntniss des griech. Bühnenwesens*, dans la *Zeitsch. fur das Gymnasialw.*, 1862.

complément. Le magistrat procédait lui-même au tirage sur le théâtre. Ceux que le sort désignait faisaient serment de n'écouter que la voix de leur conscience; ils étaient responsables, s'ils étaient convaincus de prévarication [1]. Il est certain que les représentations n'étaient pas terminées en un jour; mais on ne peut en fixer avec certitude la durée.

Les deux mois qui suivaient immédiatement ramenaient aussi des fêtes en l'honneur de Dionysos. La première était les Anthestéries, qui avaient donné leur nom au mois d'Anthestérion [2], correspondant à une partie de février. C'était le moment où, après l'engourdissement hivernal, la végétation s'éveillait et faisait éclore les premières fleurs, où le jus du raisin, pressuré au commencement de l'automne, achevait sa fermentation dans les jarres, où le moût se trouvait transformé en un vin clair et généreux. Les Anthestéries fêtaient ce double phénomène, le réveil de la nature et la complète fermentation du vin. Elles duraient trois jours, du 11 au 13. Le premier, où l'on ouvrait les grandes jarres et où l'on goûtait le vin avant de le renfermer dans les cruches, était appelé Pithigie [3]. Chacun offrait au Dieu, sous forme de libation, la liqueur fortifiante dont on lui attribuait le bienfait. La maison toute entière, y compris les serviteurs [4], avait part à ses dons et se mêlait à ces réjouissances. Des fleurs printanières ornaient les appartements et remplissaient les vases. Des enfants, depuis l'âge de trois ans, représentant les espérances de l'humanité et semblables eux-mêmes à des boutons à peine éclos, s'avançaient, couronnés de fleurs [5]. Le second jour était la fête des pintes (Χόες); la même gaieté y régnait. De hardis compagnons, en habits de fête, parmi lesquels plusieurs représentaient sous des déguisements les personnages qui composaient le cortège habituel de Dionysos, tels que des

1. Æschine, *c. Ctésiphon*, § 232.
2. Gerhard expose, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin, 1858, p. 149, diverses considérations sur la nature et la signification des Anthestéries, mais ce travail ne fournit pas de faits nouveaux.
3. Plutarque, *Quæst. convic.*, l. VIII, c. 10, § 3, et l. III, c. 7. § 1.
4. Proclus, *ad Hesiodum* (*Opera et Dies*, v. 366).
5. Philostrate, *Heroica*, c. 13, p. 720; *Etymol. magn.*, s. v. Ἀνθεστήρια.

bacchantes, des satyres, des nymphes, etc. [1], se promenaient de côté et d'autre et allaient surprendre les gens de leur connaissance. Des sociétés bachiques se réunissaient et s'excitaient à boire [2]. Un prix était la récompense de celui qui avait absorbé la plus large mesure dans le moins de temps [3]. Cependant une certaine modération était observée. On ne puisait pas à un cratère commun du vin sans cesse renouvelé ; chacun avait devant soi son pot ou peut-être plusieurs pots, ce dont les commentateurs qui expliquent tout ont cherché la raison dans les légendes mythologiques [4]. Un poète a dit : Il faut bien que les morts vivent. Les Athéniens étaient de cet avis ; ils n'oubliaient pas leurs morts dans les joies de la fête ; ils visitaient les tombeaux et y faisaient des libations de vin [5]. Il paraît même que les Lénéennes avaient surtout, dans le principe, un caractère funèbre, que l'on se proposait d'apaiser les divinités souterraines dont la puissance expirait à la fin de l'hiver, et qui ne se laissaient pas déposséder sans résistance; aussi les Πιθοιγίαι et les Χόες étaient-elles marquées sur le calendrier comme des jours néfastes (ἀποφράδες ou μιαραὶ ἡμέραι) [6]. Les temples des divinités olympiennes étaient fermés [7], ce qui signifiait que les âmes des morts sortaient des enfers et erraient de côté et d'autre. Il fallait, pour se mettre hors de leur atteinte, mâcher la plante épineuse appelée Rhamnus, et enduire sa porte de goudron. Mais si tel avait été en effet le but de la fête à l'origine, si en conséquence les divertissements publics et officiels en étaient exclus, les témoignages anciens concourent à prouver que dans les cercles privés la gaieté l'emportait et que les prêtres eux-mêmes ne dédaignaient pas de

1. Philostrate, *Vita Apollonii*, l. IV, c. 21.
2. D'après Eubulide, cité par Athénée (l. X, c. 49, p. 437), ce jour était aussi celui où les écoliers payaient aux sophistes leurs honoraires et leur envoyaient en outre des présents, en échange desquels ils étaient invités et hébergés.
3. Aristophane, *Acharniens*, v. 1014 ; Ælien, *Var. hist.*, l. II, c. 41.
4. Scholiaste d'Aristophane, *Acharn.*, v. 961, ed. Didot ; Plutarque, *Quæst, conviv.*, l. II, c. 10 ; Athénée, l. VII, c. 2, p. 276, et l. X, c. 49, p. 437.
5. Scholiaste d'Aristophane, *Acharn.*, v. 961.
6. Eustathe, *ad Iliadem*, l. XXIV, v. 526 ; Photius, s. v. μιαρὰ ἡμέρα.
7. Athénée, *ibid.*

hurler avec les loups[1]. Cependant l'État maintint, le 12 d'Anthestérion, dans le plus ancien des deux temples que renfermait le Lénæon, une cérémonie mystérieuse et d'un caractère profondément religieux. Le temple, fermé toute l'année, ne s'ouvrait que pour cette seule fête[2]. Le rôle principal y était dévolu à la Basilissa ou Basilinna, c'est-à-dire à la femme de l'Archonte-Roi, que ce magistrat avait dû épouser vierge et prendre parmi les filles d'origine purement attique. Elle avait sous ses ordres quatorze femmes nommées γεραραί, choisies par le Roi entre les matrones athéniennes. La Basilissa, assistée par un héraut sacré, recevait leur serment ; elles juraient qu'elles possédaient les qualités requises pour le service divin, surtout la chasteté et la continence, et s'engageaient à ne rien révéler des choses que, en dehors d'elles, aucun œil humain ne devait voir[3]. Les quatorze γεραραί accomplissaient certains rites sur un égal nombre d'autels[4]. La Basilissa était mariée à Dionysos avec des cérémonies sur lesquelles nous ne pouvons donner aucun détail, et pénétrait dans la partie la plus reculée du temple où personne ne devait la suivre. Ce mariage peut fournir matière à des conjectures diverses ; la plus vraisemblable, ou du moins la plus simple, est que la Basilissa représentait la campagne et était unie au dieu de la végétation renaissante, pour assurer sa protection aux cultivateurs[5]. Le troisième jour des Anthestéries s'appelait Χύτροι, ou fête des marmites, parce qu'on offrait à Hermès Chthonien des vases contenant des productions naturelles de toute sorte, que l'on avait fait bouillir et qu'il n'était permis à personne de goûter, prohibition observée d'ailleurs dans tous les sacrifices des divinités souterraines[6]. Les cérémonies religieuses fai-

1. Aristophane, *Acharn.*, v. 1100.
2. *Disc. c. Neæra*, p. 1371, § 76.
3. *Disc. c. Neæra*, § 78.
4. Pollux, *Onomast.*, l. VIII, 108 ; *Etymol. magn.*, p. 227 ; Harpocration et Hésychius, s. v. Γεραραί ; la forme Γεραιραί paraît être une altération.
5. Voy. Preller, *Demeter und Perseph.*, p. 390, et *Griech. Mythol.*, t. I, p. 528. Ceux qui ne seront pas satisfaits de cette explication peuvent recourir au mythe de Sémélé ramenée des enfers par son fils, ou au retour de Cora sur la terre.
6. Scholiaste d'Aristophane, *Acharn.*, v. 1076, ed. Didot, et *Grenouilles*, v. 218 ; Mommsen, *Heortol.*, p. 24.

saient place à des exercices divers : il est question de jeux agonistiques [1] et d'une loi de l'orateur Lycurgue, d'après laquelle des orateurs comiques exécutaient sur le théâtre non pas des représentations, à proprement parler, mais des répétitions qui permettaient de désigner d'avance ceux qui seraient admis à concourir aux prochaines Dionysies urbaines [2]. De tout ce qui précède, il résulte que les trois journées des Anthestéries étaient consacrées à un grand nombre d'actes religieux, qui n'avaient pas trait uniquement au culte de Dionysos, et dont l'Hermès Chthonien revendiquait sa part.

Les Dionysies urbaines ou grandes Dionysies étaient célébrées dans le mois suivant ou mois d'Élaphébolion, qui correspond à une partie du mois de mars. Si les Anthestéries étaient déjà un hommage au dieu qui ranimait la nature, les Dionysies urbaines fêtaient sa victoire définitive sur les puissances hivernales. Elles précédaient de très peu l'équinoxe ; toute trace de l'hiver était donc effacée ; les prairies avaient revêtu leur parure, et la vigne entrait en fleur. On ne saurait préciser le jour où les fêtes commençaient ; mais il est vraisemblable que la clôture avait lieu le 15, et on peut admettre que dans la période florissante d'Athènes, elles se prolongeaient pendant six jours [3], bien que sans doute leur durée ait été moindre à l'origine. Des jeux, des chœurs d'enfants, des chœurs dithyrambiques et des représentations théâtrales en faisaient l'ornement, comme nous l'avons vu pour les Lénéennes ; mais la fête était beaucoup plus brillante, en raison de l'affluence des étrangers attirés par la belle saison. C'était, en effet, le moment où la navigation suspendue reprenait son cours et où les confédérés apportaient leurs tributs. Le théâtre pouvait contenir trente mille spectateurs.

1. Philochorus cité par le Scholiaste d'Aristophane (*les Grenouilles*. v. 218) ; voy. aussi Leutsch, dans le *Philologus*, t. XI, 1856, p. 733. Il résulte d'une inscription publiée par Ross (*die Demen*, p. 55, n° 29) que pendant longtemps cette fête offrit aussi le spectacle d'une course aux flambeaux.

2. Pseudo-Plutarque, *Vitæ decem Orat.*, p. 387 E ; voy. aussi Meier, *de vita Lycurgi*, p. XXXVI ; Hermann, *Griech. Alterth.*, t. II, § 58, 6, et Mommsen, *Heortol.*, p. 368.

3. Voy. Hermann, *ibid*, § 59, 6 ; Schneider, *Theaterwesen*, p. 36.

On en avait commencé la construction après la LXX[e] Olympiade, et il ne fut achevé que par l'orateur Lycurgue, contemporain de Démosthène, mais depuis longtemps déjà il servait à des représentations dramatiques. Auparavant, on se contentait d'une construction en bois, que l'on élevait à la hâte sur la place ou dans le Lenæon, suivant les solennités qui se préparaient[1]. Nous devons mentionner encore une fête consacrée à Dionysos Brauronien, qu'il faut ranger peut-être parmi les Dionysies champêtres réunies dans le mois de Poseidéon, mais qui toutefois s'en distinguait par une pompe plus grande et par cette circonstance que tous les cinq ans elle était célébrée avec plus d'éclat encore. Athènes y envoyait une théorie[2]; on s'y disputait aussi des prix; il est en particulier question de concours entre les rhapsodes[3].

Il reste peu de chose à dire sur les fêtes dont Dionysos était l'objet en dehors de l'Attique. On sait que chaque partie de la Grèce avait les siennes, mais là se bornent nos renseignements. Il y a trace entre autres d'une fête célébrée par les habitants d'Aléa, en Arcadie, et désignée sous le nom de Skiéria, où les femmes étaient fouettées, comme les jeunes garçons de Sparte à l'autel d'Artémis Orthia. Cette solennité se renouvelait tous les deux ans. L'épreuve du fouet avait été adoptée sur l'ordre de l'oracle[4]; elle remplaçait, comme à Sparte, des sacrifices humains. On ne sait quel sens s'attachait au mot Skiéria. Chez les Argiens, Dionysos était honoré sous le surnom de βουγενής, né d'un taureau ; à sa fête, un agneau était jeté dans une eau profonde, en l'honneur du dieu des enfers, auquel on donnait, pour cette circonstance, le nom de πυλάοχος[5], et Dionysos était évoqué au son des trompettes[6].

1. Photius, s. v. ἴκρια et Ληναῖον; *Lexicon Seguer.*, p. 278; Libanius, *Hypoth. ad Demosth. Olynth.*, I, p. 8; Pausanias, l. I, c. 29, § 16; Ps. Plutarque, *Vitæ decem Orat.*, p. 841 C. Wieseler, dans un programme publié à Gœttingue, 1860, est d'avis que cette construction fut toujours dressée sur l'agora; voy. aussi Bursian, *ibid.*, t. I, p. 297.

2. Suidas, s. v. Βραυρών.

3. Hésychius, s. v. Βραυρωνίοις.

4. Pausanias, l. VIII, c. 23, § 1.

5. On peut rapprocher ce surnom de celui de πυλάρτης, donné à Hadès dans Homère.

6. Plutarque, *de Iside et Osiride*, c. 35.

C'était évidemment là une fête du printemps : on saluait la délivrance du Dieu qui, durant l'hiver, était resté derrière les portes du sombre séjour, au pouvoir du maître de ces lieux. C'était aussi dans une solennité printanière que les femmes d'Élis disaient à Dionysos : « Viens, dieu du printemps, Dionysos, dans le temple sacré des Éléens, accours accompagné des Grâces sur ton pied de bœuf, digne taureau, digne taureau [1]. » — Les Agrionies, qui revenaient tous les trois ans à Orchomène, en Béotie, étaient au contraire une fête d'hiver. Les femmes faisaient semblant de chercher Dionysos, comme s'il s'était enfui, puis elles cessaient leurs poursuites en disant qu'il s'était réfugié près des Muses et se cachait au milieu d'elles, qu'il reviendrait quand il en serait temps (nous pouvons sans scrupule ajouter ces derniers mots au texte de Plutarque) ; après quoi elles se réunissaient autour d'un banquet et se proposaient réciproquement des énigmes [2]. Dans la même solennité, il était d'usage que le prêtre de Dionysos poursuivît les descendantes du roi Minyas le glaive à la main ; s'il en attrapait une, il avait le droit de la tuer [3]; c'était, dit la légende, la punition du mépris que les filles de Minyas avaient témoigné jadis à Dionysos, en refusant de prendre part à son culte. Elles furent frappées d'égarement et de fureur, et la peine de leur impiété retomba jusque sur leurs descendants [4]. Il arriva, en effet, du temps de Plutarque, que le prêtre tua une femme qu'il avait attrapée ; mais lui-même périt bientôt après, et le dieu ayant témoigné sa désapprobation par les calamités qu'eurent à souffrir les Orchoméniens, le sacerdoce, qui était jusque-là un privilège héréditaire, fut enlevé à la famille qui en jouissait et conféré depuis par l'élection. Évidemment, la coutume que signale Plutarque rappelait d'anciens sacrifices humains, repoussés par le Dieu et dont il n'acceptait plus que le souvenir [5]. — Il n'est pas douteux,

1. Plutarque, *Quæst. gr.*, n° 36, d'après les corrections proposées par Bergk, dans les *Poetæ lyrici*, p. 1028; je proposerai seulement de lire au second vers, au lieu de ἥρω, quelque chose comme ἠρίν' ὦ.
2. Plutarque, *Quæst. conviv.*, l. VIII, pr.
3. Plutarque, *Quæst. gr.*, n° 38.
4. Voy. Preller, *Gr. Mythol.*, t. I, p. 429.
5. Dans Plutarque (*Antoine*, c. 24), l'épithète d'ἀγριώνιος est jointe à celle

malgré l'absence de détails sur les fêtes qui se rattachaient au culte de Dionysos, qu'il ne fût une des divinités les plus en honneur dans les îles de la mer Égée, riches en vignobles. Naxos se vantait de lui avoir donné le jour et d'avoir été témoin de son mariage avec Ariadne. Aussi, la fille de Minos était-elle l'objet de fêtes, les unes tristes, les autres gaies, contraste qui étonnait si fort quelques anciens qu'ils ont cru devoir distinguer deux Ariadnes [1]. Ἀριάδνη, ou, sous une autre forme, Ἀριάγνη, la déesse *très vénérable*, apparaît comme une divinité terrestre qui, l'hiver, se plaint de son veuvage et se réjouit, au printemps, du retour de son époux. Dans l'île d'Andros, on signalait cette merveille que, durant la fête appelée Thyia, un ruisseau de vin coulait du sanctuaire [2]. Cette solennité revenait tous les trois ans, comme les Agrionies; mais, attendu que l'on comptait la première et la troisième année, cela doit s'entendre en ce sens que sur trois une seule se passait sans fête. Les Thyia tombaient dans la partie de l'hiver répondant au mois de janvier et durait sept jours [3]. En général, les fêtes de Dionysos avaient lieu de deux années l'une [4], et les femmes y prenaient seules part, ou du moins y jouaient le premier rôle. Elles se réunissaient sur un emplacement fixé d'avance, ordinairement dans une vallée enfermée entre des hauteurs et offrant un abri favorable; là s'accomplissaient des cérémonies orgiaques, dont le caractère extatique témoignait la puissance du Dieu sur les esprits et l'émotion qu'éprouvaient les fidèles au récit de ses exploits et de

d'ὠμηστής, ce qui donne l'idée d'un caractère emporté et sauvage. C'est aussi dans ce sens que Welcker interprète le nom de la fête (*Gœtterlehre*, t. I, p. 445). Bergk (*Beitr. z. Monastsk.*, p. 49) l'explique par des ἄγρια ξύλα employés dans les sacrifices. D'après Hésychius, s. v., on disait aussi Ἀγριάνια, à Thèbes et à Argos.

1. Plutarque, *Thésée*, c. 20.

2. Pausanias, l. VI, c. 26, § 2. Un prodige analogue s'accomplissait à Elis, dans les Dionysies. Trois vases de terre étaient cachetés, et lorsqu'on les rouvrait, on les trouvait remplis de vin; voy. Athénée, l. I, c. 61, p. 34.

3. Pline, *Hist. natur.*, l. II, c. 103, p. 111, et l. XXXI, c. 2, p. 345, ed. Gronovius. Il résulte des expressions de Pausanias, *ibid.*, que la fête était triétérique, παρ' ἔτος.

4. On peut voir plus haut, p. 523, n. 2, une hypothèse sur l'origine des fêtes triétériques. Les anciens en cherchaient la raison dans la durée de l'expédition de Dionysos aux Indes; voy. Diodore, l. III, c. 65, et l. IV, c. 3.

ses traverses. Dionysos n'était pas seulement, dans ce culte, le dieu du vin; le vin n'était que le plus noble de ses dons. Le dieu qui en faisait présent aux mortels régnait sur tout le domaine de la végétation arborescente, et méritait par là d'être adoré à côté de Déméter, à laquelle on rapportait les productions des champs. Nous avons vu déjà comment, sous le nom de Jakchos, il avait, dans les mystères d'Éleusis, sa place marquée auprès de Déméter et de Cora [1]. Dans les fêtes dont nous venons de parler, le dépérissement de la végétation représentait la mort du Dieu : il était vaincu par les puissances ennemies, ou, d'après les traditions orphiques dans lesquelles il était désigné sous le nom de Zagreus, déchiré par les Titans. Il n'était pas cependant anéanti; il reprenait une vie nouvelle et une nouvelle activité productrice. C'est ainsi que, dans ses fêtes, aux lamentations sur sa mort succédait la joie de sa résurrection. L'un et l'autre sentiments étaient exprimés de la manière la plus passionnée ; c'était un enthousiasme voisin du délire. Les fêtes n'avaient pas cependant partout le même caractère de licence et d'emportement ; cette sauvagerie éclatait surtout dans les contrées où avaient pénétré les traditions et les coutumes barbares, empruntées soit à la Thrace, soit à la Phrygie, contrées dans lesquelles paraissent avoir pris naissance les légendes répandues sur Zagreus, qui furent adoptées plus tard et développées par les Orphiques. Les femmes et les jeunes filles vouées au culte de Dionysos étaient appelées Βάκχαι, de βάζειν, appeler à haute voix, d'où sont venus au Dieu lui-même les surnoms de Bakchos, Bakcheus ou Bakchios. On les nommait aussi Ménades et Thyades, en raison de leurs attitudes extatiques. Dans la Macédoine à demi grecque [2], elles portaient les noms de Klodones et de Mimallones ; enfin, elles devaient celui de Bassarides aux peaux de renards dont elles étaient couvertes [3]. Le Thyrse à la main, couronnées de lierre, portant toutes sortes

1. Voy. plus haut, p. 459 et 461.
2. Plutarque, *Alexandre*, c. 2. Les anciens étymologistes faisaient venir le nom de Μιμαλλόνες de μιμεῖσθαι.
3. Scholiaste de Perse, *Sat.* I, v. 101 ; Schol. de Lycophron, v. 771 ; on explique aussi ce nom d'autres manières.

de symboles mystiques, elle se livraient à des courses nocturnes, éclairées par la lueur des torches. Le son des tambourins et des flûtes accompagnait leurs chants et leurs cris [1]. On immolait des bœufs, des boucs ou des animaux de la forêt, des paons, des daims et autres victimes semblables, mais au lieu de les dépecer, les Bacchantes les déchiraient et avalaient la chair crue, en souvenir du supplice que les Titans avaient fait souffrir à Zagreus [2]. Nous trouvons des traces de ces orgies triétériques en plusieurs lieux : à Thèbes, où les Ménades erraient sur le Cythéron ; à Tanagra, à Delphes, à Argos, à Brysæ et sur le Taygète, en Laconie, dans les îles de Naxos et de Crète [3]. Par suite, cependant, de leur origine barbare, qui ne peut guère être contestée, ces cérémonies ne trouvaient pas accès partout, et là même où elles étaient admises, elles n'avaient pas toujours un caractère aussi licencieux [4]. En Attique, bien que plus d'une solennité brillante y fut consacrée à Dionysos, il n'est pas question des orgies des Ménades ; nous voyons seulement que les habitants de cette contrée envoyaient des chœurs de femmes à la fête triennale de Delphes [5]. Dans cette dernière ville, on montrait, au fond du sanctuaire le plus reculé du temple d'Apollon, un tombeau de Dionysos, sur lequel les ὅσιοι accomplissaient des sacrifices, tandis que près de là, dans les vallées du Parnasse, les Thyades réveillaient le Licnite [6], c'est-à-dire évoquaient le dieu nouveau-né sur un van figurant un berceau. Une fête appelée Ἡρωΐς était célébrée aussi à Delphes, tous les neuf ans, pour rappeler le retour de Sémélé sur la terre [7].

1. Catulle, LXIV, v. 257 et suiv. ; Virgile, *Ænéide*, l. IV, v. 301.
2. Photius, s. v. νεβρίζων ; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 653, et Preller, *gr. Mythol.*, t. I, p. 431.
3. Pausanias, l. II, c. 2, § 7 ; l. III, c. 20, § 4 et l. IX, c. 20, § 4 ; Hésychius, s. v. δαργίδες ; Virgile, *Georg.*, l. II, v. 486 ; Sophocle, *Antigone*, v. 1150 ; voy. aussi Lobeck, *Aglaophamus*, p. 570.
4. Diodore (l. IV, c. 3) dit expressément que des Dionysies triennales étaient célébrées par des femmes, non pas dans tous les États grecs, mais dans un grand nombre d'entre eux. Voy. au surplus l'intéressante dissertation de Rapp, *die Mænaden im Griech. Cultus* (*N. Rhein. Museum*, t. XXVII, 1).
5. Pausanias, l. X, c. 4, § 3.
6. Plutarque, *de Iside et Osiride*, c. 35 ; voy. aussi Muller, *Prolegom.*, p. 393.
7. Plutarque, *Quæst. gr* , c. 12.

Nous passons aux fêtes de Zeus. La première à signaler est celle qui rouvrait chez les Athéniens le mois de Maimaktérion, le cinquième de l'année, correspondant au commencement de l'hiver et à cet état de l'atmosphère qui rend fréquentes les tempêtes et les pluies[1]. Nous serions tenté d'appeler cette solennité Maimaktéria, mais aucun témoignage ne nous y autorise. Tout ce que nous savons, c'est que, vers la fin du mois, on se purifiait par des cérémonies dans lesquelles on faisait circuler un Dioskodion[2]. Le sacrifice expiatoire était offert à Zeus. Si le ciel, en effet, était inclément, cela tenait au courroux du Dieu du ciel, provoqué par les fautes des hommes ; il était naturel de le désarmer par des expiations et des purifications. En tant que dieu courroucé, Zeus est appelé Maimaktès, mais dans l'espoir de l'adoucir, on l'invoque aussi sous le surnom de Meilichios[3]. Il était de tradition que, le 20 du même mois, les laboureurs offrissent un gâteau de sacrifice à Zeus Georgos, comme au protecteur de l'agriculture[4]. — La seconde fête consacrée à Zeus était les Diasies : elle venait le 23 d'Anthestérion. Elle s'adressait aussi à Zeus Meilichios, et avait également sa raison d'être dans les phénomènes atmosphériques particuliers à cette saison. Les Diasies étaient réputées la grande fête de Zeus ; toute la population y prenait part. Elle était célébrée à l'intérieur de chaque dême par de nombreux sacrifices qui se bornaient toutefois à des gâteaux, à des fumigations et à des libations, car le sang n'y était pas répandu[5], bien qu'en d'autres occasions on immolât des victimes à Zeus

1. Harpocration et Suidas, s. v. ; Photius, p. 241, 22 ; il est à remarquer que Photius donne une autre explication, *ibid.*, 16.

2. Eustathe, *ad Odyss.*, l. XXII, v. 481, p. 1935, 10.

3. Plutarque, *de cohib. Ira*, c. 9. Des expressions de Plutarque : καὶ τῶν θεῶν τὸν βασιλέα Μειλίχιον ὀνομάζουσι, et de la ressemblance de ce nom avec le mot sémitique *Melek, roi*, quelques critiques ont cru pouvoir conclure que Meilichios était un dieu apporté de Phénicie ; cela prouve jusqu'où peut aller la manie de tout faire venir de l'Orient.

4. Voy. l'*Ordo* des sacrifices inséré au *Corpus Inscr. gr.*, nº 523.

5. Thucydide, l. I, c. 126. Le texte de ce passage est incertain, et ne permet pas de reconnaître sûrement si les sacrifices sanglants étaient interdits à tout le monde, ou si seulement la plupart s'en abstenaient : la première conjecture est la plus probable.

Meilichios, notamment des porcs [1]. — Peut-être est-il à propos de citer aussi, parmi les fêtes de Zeus, les Pandies, fixées au 16 d'Elaphébolion [2]. Le nom de Pandies semble indiquer, par analogie avec celui de Panathénées, que toute la population s'unissait pour honorer Zeus, mais il existe sur cette solennité si peu de renseignements que nous ne sommes pas même bien sûr que Zeus en fût l'objet. Suivant quelques critiques, les Pandies s'adressaient à la déesse de la Lune, adorée sous le surnom de Pandia [3], et il est certain que cette divinité y avait aussi sa part. La fête tombait dans la pleine lune, très proche de l'équinoxe du printemps. Un beau clair de lune, brillant sur un ciel sans nuages, promettait une série de jours sereins ; il était donc naturel que l'honneur fùt partagé entre la déesse de la terre et le dieu du ciel. — Si les trois fêtes dont il vient d'être question visaient dans Zeus les attributions physiques, la quatrième, les Diipolies, avaient plutôt une signification morale. Zeus y était honoré comme le gardien de la ville (πολιεύς). Son sanctuaire, qui se composait non pas d'un temple, mais simplement d'un autel, était situé sur l'Acropole, voisin par conséquent du temple d'Athêna Polias et du Parthénon [4]. Les Diipolies s'appelaient aussi Bouphonies, du taureau que l'on immolait à Zeus. Elles remontaient à une antique origine, et l'on avait fidèlement conservé le sacrifice symbolique que nous avons signalé plus haut, comme un moyen d'expier le meurtre d'un animal qui n'eût pas dû ensanglanter l'autel [5]. Des membres de la famille des Centriades, armés de l'aiguillon (κέντρον), conduisaient le taureau à l'autel. Sur sa route étaient semés des grains d'orge et de froment ; dès que l'animal commençait à en manger, paraissait le victimaire (βουτύπος), pris dans la famille des Thaulonides, qui le

1. Voy. Preller, *Demeter und Perseph.*, p. 247 ; il est évident que ces sacrifices étaient des holocaustes ; voy. Xénophon, *Anabase*, l. VII, c. 8, § 4 et 5 ; voy. aussi ci-dessus p. 305.

2. Pour la date, voy. Hermann, *Griech Alterth.*, t. II, § 59, 10.

3. Il suffit de consulter sur ce point Hermann, *ibid.*, § 59, 5, et sur Zeus considéré comme dieu de la lumière et par suite de la pleine lune, Stark, *Jahrb. fur Philologie*, t. LXXIX, p. 628.

4. Pausanias, l. I, c. 24, § 4.

5. Voy. plus haut, p. 303.

frappait au dos et s'enfuyait, en jetant sa hache loin de lui. Après quoi, un Daitros, choisi également dans une famille spécialement chargée de cette fonction, dépeçait les chairs et le sacrifice s'achevait suivant les rites accoutumés, avec cette différence que le taureau était empaillé et attelé à une charrue. Comme couronnement de la fête, tous ceux qui avaient pris part au sacrifice étaient cités devant le tribunal du Prytanée, mais on leur substituait la hache, instrument de mort, qui était condamnée à être jetée dans la mer[1]. — Nous ne connaissons guère que de nom une cinquième fête consacrée à Zeus, comme au maître du monde et des dieux ; elle s'appelait Olympia, et était aussi l'occasion de jeux agonistiques[2]. Le temple de Zeus Olympien, l'un des plus anciens de la ville, était, de même que tous les temples primitifs, situé au sud de l'Acropole[3]. Pisistrate en commença un nouveau, qui ne fut achevé que par l'empereur Hadrien[4]. Enfin rappelons que, le dernier jour de l'année, Zeus Soter avait droit à un sacrifice public, pour lequel l'État faisait brillamment décorer l'autel, probablement par ce que l'on appelle un entrepreneur[5].

Pour ce qui concerne les solennités célébrées hors de l'Attique en l'honneur du même dieu, si on laisse à part les Olympiques et les Néméennes, dont nous avons eu l'occasion plus haut de tracer le tableau[6], les fêtes de l'Arcadie et de la Crète sont surtout dignes de mention. Dans ces deux contrées, Zeus tenait le premier rang, non seulement au point

1. Voy., pour les preuves à l'appui, Meier, *de Gente attica*, p. 46, et Jahn, *Giove Polieo*, dans les Mémoires *dell' Instituto archeol.*, t. II.

2. Scholiaste de Pindare, *Pyth.* IX, v. 177, et *Olymp.* VII, v. 151, d'après Köhler (*Monatsber. der Akad. der Wissensch.*, 1866, p. 318), la fête venait le 19 de Munichion.

3. Thucydide, l. II, c. 15.

4. Voy. Leake, *Topogr. of Athens*, 1841, t. I, p. 201 et 514.

5. Lysias, c. *Evandros*, p. 790, § 6; Plutarque, *Démosthène*, c. 27; voy. aussi Schæfer, *Demosth. und seine Zeit.*, t. III, 1, p. 337, et Rangabé, *Ant. hellen.*, t. II, p. 410 et suiv., où il est question toutefois d'autres sacrifices offerts à Zeus Soter. Le sacrifice qui terminait l'année est mentionné dans le *Corpus Inscr. gr.*, nº 157, et peut-être cette cérémonie est-elle la même qui, dans une autre inscription (*Philistor*, I, tab. 2, v. 30), est appelée Διισωτήρια.

6. Voy. ci-dessus p. 53-69 et 71-73.

de vue théologique et mythologique, mais aussi dans la pratique du culte, pour laquelle il était primé ailleurs par d'autres divinités. L'Arcadie et la Crète se vantaient toutes deux de lui avoir donné naissance ; c'était, il est vrai, un honneur que se disputaient plusieurs autres pays, sans trouver toutefois la même créance auprès des autres populations de la Grèce. Les fables de la Crète étaient les plus généralement répandues, si bien que les Arcadiens se virent forcés d'en emprunter un grand nombre et même de transporter chez eux les noms de plusieurs localités [1]. Le principal sanctuaire de Zeus, en Arcadie, était situé sur le mont Lycæon, près de Lycosoura, où l'on célébrait en son honneur une solennité appelée Lycæa. Le nom de Lycæon, bien qu'il fît allusion, dans l'origine, à la présence des loups qui infestaient la contrée, pouvait aussi désigner la hauteur lumineuse que l'on se représentait comme le séjour du dieu du ciel. Dans l'enceinte sacrée qui dominait la montagne, et où ceux qui y pénétraient perdaient leur ombre, s'élevait un tertre servant d'autel. Sur le devant étaient deux colonnes qui recevaient les premiers rayons du soleil et que surmontaient deux aigles dorés. Seuls les prêtres pouvaient franchir le seuil de l'enceinte ; ils accomplissaient sur cet autel des sacrifices mystérieux, et à certaines époques, immolaient des victimes humaines, coutume qui existait encore au temps de Pausanias [2]. Aux Lycæa, se rattachaient aussi des concours, dans lesquels les vainqueurs recevaient, à la place de couronnes ou d'argent, des objets précieux de toute espèce [3]. On ne sait à quel moment avait lieu la fête ; il est probable qu'elle ne revenait que tous les neuf ans. — D'une autre fête en honneur chez les Tégéates, nous ne savons que le nom, Klaria ; elle était consacrée à Zeus Klarios et avait lieu tous les ans sur une hauteur voisine de la ville. On ne sait au juste d'où vient le nom de Klarios ; on l'expliquait par le tirage au sort, entre les fils du roi Arcas, des différentes contrées de l'Arcadie.

1. Voy. Schœmann, *de Jovis incunabulis*, dans les *Opusc.*, t. II, p. 250.
2. Pausanias, l. VIII, c. 38, § 6 et suiv. Voy. aussi plus haut, p. 311.
3. Scholiaste de Pindare, *Olymp.*, VII, v. 153. Cf. Xénophon, *Anabase* l. I, c. 2, § 10.
4. Pausanias, l. VIII, c. 53, § 9 et 10 ; cependant d'après Æschyle (*les*

Les fêtes crétoises, autant que l'on en peut juger, étaient surtout des allusions aux mythes concernant la naissance et l'enfance de Zeus, son mariage avec la Terre féconde et sa mort. Ces mythes expriment assez clairement les attributions naturalistes du dieu, dont la force génératrice se manifeste par les alternatives des saisons, correspondant aux phases de son existence. Les événements de sa vie étaient représentés, dans des scènes dramatiques, comme cela se passait ailleurs pour des mythes analogues, mais ces drames n'avaient pas le caractère de mystères abordables seulement aux initiés, et étaient exposés à tous les regards [1]. Nous ne sommes pas cependant en mesure de les décrire ; tout ce que l'on sait c'est que les Curètes y jouaient le principal rôle, comme gardiens du dieu nouveau-né, et dansaient bruyamment autour de son berceau, au son des cymbales et des tambourins. Ils paraissent avoir été, dans le principe, les personnifications des orages printaniers qui accompagnent le réveil de la nature et que l'on attribuait à des démons chargés, non pas de combattre et d'anéantir les principes de la vie, mais au contraire de les voiler, pour les mieux défendre contre les forces ennemies des puissances hivernales [2]. Aussi ces démons étaient-ils rangés en Crète au nombre des divinités que l'on prenait à témoins des serments solennels [3]. Les Curètes étaient représentés sous la forme d'hommes jeunes et robustes, ce que semble d'ailleurs indiquer leur nom. Leurs rôles étaient joués dans la fête par des prêtres ; de là est venu qu'eux-mêmes ont été considérés faussement comme les plus anciens prêtres de Zeus. Bien que les représentations ayant trait à la naissance de Zeus et les danses des Curètes fussent des cérémonies publiques dont tout le monde pouvait être témoin, il n'est pas impossible cependant qu'il s'y soit mêlé des actes secrets, auxquels on n'était admis que

*Suppliantes*, v. 345), Zeus Klarios est le dieu qui règle tontes les chances des mortels, ὁ πάντα πᾶσι κληρῶν καὶ κραίνων, suivant les expressions du Scholiaste. Sur les jeux célébrés à Tegée en l'honneur de Zeus, et d'ailleurs complètement inconnus, voy. Bœckh, *Corpus Inscr. gr.*, t. I, p. 700.

1. Diodore, l. V, c. 77,

2. Voy. Preller, *gr. Mythologie*, t. I, p. 86.

3. Voy. par exemple le *Corpus Inscr. gr.*, n° 2554, v. 185, et n° 2555, v. 14.

moyennant des purifications et des consécrations préliminaires. Dans une biographie de Pythagore, composée il est vrai un peu à la légère[1], il est dit que ce philosophe fut purifié par l'un des Dactyles du mont Ida, opération à laquelle servit surtout une pierre frappée par la foudre (λίθος κεραυνίας). Il était resté étendu, le jour, sur le bord de la mer, le visage tourné contre le sol (πρήνης), et la nuit, à la marée haute, dans l'eau, avec une toison d'agneau noir pour vêtement. De là, sans quitter le mont Ida, il avait été conduit, portant de la laine noire à la main, dans une grotte où Zeus, disait-on, était venu au monde. Il y était resté neuf jours, avait sacrifié au Dieu, et alors seulement avait été admis à contempler le trône sacro-saint; mais je répète que ce récit mérite une médiocre confiance.— Une fête consacrant le souvenir de l'union de Zeus et de Héra, c'est-à-dire du Ciel et de la Terre, était célébrée tous les ans à Knossos, suivant les anciens rites du mariage[2]; il est permis de supposer, en l'absence de témoignages formels, que des cérémonies funèbres y rappelaient aussi la mort de Zeus. — A la suite des solennités propres à l'Arcadie et à la Crète, nous devons mentionner les Ithomées, instituées en l'honneur de Zeus Ithomatès, sur le mont Ithome, en Messénie; Pausanias en constate encore l'existence de son temps, et remarque qu'antérieurement on y décernait des prix de musique. Les Messéniens affirmaient que le Dieu, s'il n'était pas né sur le mont Ithome, y avait été du moins élevé par des nymphes.[3]. — Chez les Spartiates, où l'un des deux rois était prêtre de Zeus Lakédaimôn, et l'autre de Zeus Ouranios, on distribuait aussi des prix aux vainqueurs dans des concours gymniques et artistiques, mais l'existence de la fête nommée Ourania n'est attestée que par des inscriptions contemporaines de l'empire romain[4]. — A Dodone, où Zeus avait eu de tout temps son sanctuaire et son oracle les plus renommés, nous ne trouvons à citer qu'une seule solennité

1. Porphyre, *Vita Pythagoræ*, l. V, c. 17.
2. Diodore, l. V, c. 72.
3. Pausanias, l. IV, c. 33, § 1 et 2.
4. *Corpus Inscr. gr.*, n° 1240, col. III, v. 8; 1241, col. II, v. 9; 1420, v. 3 et 1719. Voy. aussi. Vischer, *epigraph. Beitræge*, p. 26.

instituée en son honneur, les Naïa. Zeus, en effet, était honoré à Dodone sous le surnom de Naïos, sans doute en sa qualité de dieu des eaux et en raison des sources nombreuses qui arrosaient la contrée[1] et appartenaient à la descendance du dieu, suivant des vues théogoniques dont la trace se retrouve déjà chez Homère[2]. La seule particularité qui nous soit connue, touchant les Naïa, c'est qu'on s'y livrait à des combats gymniques[3]. — Sur le Pélion avait lieu, au temps de la canicule, une fête durant laquelle l'élite de la jeunesse, couverte de peaux de béliers, se rendait en procession de la ville de Démétrias au sanctuaire, pour demander au dieu de la pluie et de la fraîcheur; aux peaux de béliers était attachée l'idée d'expiation et de purification[4]. — Les habitants de Céos invoquaient aussi, pendant la canicule, Zeus Ikmaios, c'est-à-dire le dieu de la pluie, afin d'en obtenir des ondées réparatrices[5]. — A Rhodes, les Dipanamies qui, ainsi que leur nom l'indique, tombaient dans le mois Panémos, correspondant au mois attique Pyanepsion[6], avaient sans doute de l'analogie avec les Pyanepsies, bien que dédiées à une autre divinité. — Il a été question déjà de Zeus Homagyrios, protecteur de la confédération achéenne[7]; une fête fédérale ne pouvait manquer d'être célébrée en son honneur. Il en est de même pour Zeus Homarios, à qui les colonies achéennes de la basse Italie avaient bâti un temple à frais communs[8]. — En Béotie, Zeus était honoré sous le surnom de Homoloios; on lui faisait, à Thèbes et à Orchomène, les honneurs d'une fête nommée Homoloia, où des prix étaient décernés, et à laquelle avaient part Déméter, Athéna et la déesse belliqueuse Enyo[9]. —

1. Scholiaste de l'*Iliade* (l. XVI, v. 233) p. 450.
2. Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 56 et suiv.
3. *Corpus Inscr. gr.*, n° 2908; la fête y est appelée Νᾶα.
4. Voy. plus haut, p. 434, et Preller, *gr. Mythol.*, t. I, pp. 111 et suiv.
5. Apollonius de Rhodes, l. II, v. 522.
6. Voy. Hermann, *Monatskunde*, p. 72; Bergk, *Beitr. z. Monatsk.*, p. 68.
7. Voy. ci-dessus p. 130.
8. Polybe, l. II, c. 39, § 6.
9. O. Müller, *Orchomenos*, p. 229 (233). Sur le mot ὁμολώιος, qui est aussi le nom d'un mois, voy. Hermann, *Monatsk.*, p. 71, et Welcker, *Gœtterlehre*, t. II, p. 208.

Après la bataille de Platée, les Grecs confédérés avaient élevé un sanctuaire à Zeus libérateur (ἐλευθέριος) et institué les Eleuthéries. Des sacrifices annuels étaient offerts au Dieu, et tous les cinq ans, on se disputait encore, au temps de Pausanias, des prix, dont le principal était celui de la course[1]. Les Platéens avaient la charge de la fête ; d'autres États y envoyaient des députations.

Rien ne garantit que des fêtes en l'honneur de Poseidon aient eu lieu dans le sixième mois de l'année attique, malgré l'identité des noms. Il est possible cependant que les jeux institués au Pirée, avec accompagnement de chœurs cycliques, aient été célébrées dans ce mois. En vertu d'un décret de l'orateur Lycurgue, trois chœurs ou un plus grand nombre devaient y prendre part ; le premier prix était au moins de dix mines, le second de huit, le troisième de six[2]. On ne sait au juste si la fête fut établie ou seulement rétablie par Lycurgue ; la seconde hypothèse est la plus vraisemblable. En général, les Athéniens accordèrent au culte de Poseidon moins d'importance qu'on ne devait l'attendre d'une puissance maritime[3]. La légende parle d'une lutte entre Poseidon et Athêna, lutte dans laquelle la victoire fut adjugée à la Déesse, soit par les habitants, soit par d'autres dieux, constitués juges de la querelle[4]. Évidemment, c'était là un souvenir du triomphe remporté sur l'un des deux cultes par l'autre. Plus tard, Ægée et Thésée sont encore les représentants d'une race vouée surtout au culte de Poseidon, et de Poseidon considéré comme Dieu de la mer, ainsi qne l'indique le nom même d'Ægée ; mais la tradition qui assigne pour séjour à ce prince le Delphinion nous autorise à supposer que la religion de Poseidon s'était dès lors confondue avec celle d'Apollon Delphinien, c'est-à

1. Pausanias, l. IX, c. 2, § 4 ; Plutarque, *Aristide*, c. 19.

2. Ps. Plutarque, *Vitæ decem Orat.*, p. 842 A.

3. A l'intérieur même de la ville on ne connaît aucun temple de Poseidon ; il n'y en avait que dans la Tétrapolis attique, dans les deux grands ports et dans quelques dèmes ; voy. Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 637.

4. Apollodore, l. III, c. 14, § 1. D'après une indication peu sûre, il est vrai, fournie par Proclus (*ad. Platonis Timæum*, p. 53), les Athéniens célébraient aussi une fête en souvenir de cette victoire. Plutarque dit le contraire. (*Quæst. conviv.*, l. IX, c. 6.)

dire de l'Apollon de Delphes[1]. Il ne faut pas oublier cependant que le dieu de la mer, bien que la mythologie poétique l'envisage presque uniquement sous cet aspect, était aussi d'une manière plus générale, le dieu de l'eau, et comme ce principe concourt nécessairement au progrès de la végétation, Poseidon rentre par là dans le cycle des divinités agraires, ainsi que le donne à entendre l'épithète de φυτάλμιος. Ce côté de sa nature le disposait à s'unir intimement avec Érechthée, favori de la déesse céleste Athêna, et lui-même divinité agraire. C'est pourquoi le dieu de l'eau était adoré sous l'invocation de Poseidon-Erechtheus. Il avait, en cette double qualité, un temple desservi par la famille des Boutades ou Étéoboutades, dont le nom trahit aussi la signification agraire. D'ailleurs, bien que le culte de Poseidon eût perdu de son importance dans la capitale, il était resté considérable dans plusieurs dèmes, en particulier à Colone et à Sunion. Ce cap était, tous les cinq ans, le théâtre d'une fête à laquelle Athènes députait une Théorie, et que rehaussait un concours de trières[2]. — On a vu plus haut que, dans les Ἁλῶα; une procession était organisée à Éleusis, en l'honneur de Poseidon[3].

En dehors de l'Attique, la plus célèbre des fêtes consacrées à Poseidon était la fête de l'Isthme, dont nous avons déjà parlé[4]. Nous ne pouvons non plus rien ajouter à ce que nous avons dit des solennités fédérales qui s'accomplissaient dans l'île de Calaurie, ni dans la ville éléenne de Samicon[5]. En Laconie, le promontoire de Ténare était le théâtre de fêtes appelées Ταινάρια, sur lesquelles nous ne possédons aucun renseignement. A Mantinée, Poseidon avait un temple très antique, dont on attribuait la construction à des architectes fabuleux, Trophonios et Agamédès[6]. La ville toute entière était vouée à Poseidon et placée sous sa protection

1. Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 347.
2. Voy. Schœmann, *ibid.*, p. 316, où l'auteur a corrigé un passage d'Hérodote relatif à ce sujet. Cf. Lysias, *Or.* XXI, § 5, p. 700, et Sauppe, *Index Schol. Gœtting. æstiv.*, 1858, p. 11.
3. Voy. plus haut, p. 567.
4. Voy. plus haut, p. 73.
5. Voy. plus haut, p. 30 et 31.
6. Pausanias, l. VIII, c. 10, § 2.

spéciale ; aussi plus tard prit-elle pour armes un trident [1]. Les détails nous font défaut sur les cérémonies brillantes dont Mantinée, dans de telles conditions, ne pouvait se dispensèr de faire les frais. Les habitants de Trézène, en Argolide, marquaient leurs monnaies de l'empreinte du trident et honoraient Poseidon comme le gardien de leur ville ; il paraît même que Trézène s'appelait, dans le principe, Poseidonia [2]. Cette ville n'était pas la seule qui eut emprunté le nom du Dieu ; il était aussi l'éponyme de Poseidonie dans l'Italie inférieure, de Potidania en Étolie, de Potidée dans la presqu'île chalcidique, et il est vraisemblable qu'un culte exceptionnel lui était rendu dans toutes ces localités. Les noms d'Ægæ, d'Ægion, d'Ægine, d'Ægire, rappelaient aussi le dieu de la mer et la vénération dont il était l'objet [3]. — Homère signale à Onchestos, en Béotie, un bois consacré à Poseidon, et nous savons, d'autre part, que jadis on célébrait dans cette ville des fêtes où régnait une coutume bizarre : les cochers qui disputaient les prix descendaient de leurs chars à l'entrée de l'enceinte et abandonnaient les chevaux à eux-mêmes. Si le char est brisé dans le bois, les chevaux deviennent la propriété du Dieu, et le char lui-même y est conservé, à titre d'anathéma [4]. En général, le culte de Poseidon était tenu en grande estime chez les Béotiens. Les légendes faisaient remonter jusqu'à lui de nombreuses généalogies, et des érudits tels qu'Aristarque étaient d'avis que le surnom d'Héliconien devait être dérivé du mont Hélicon, en Béotie, plutôt que de la ville achéenne d'Hélicé [5]. — Une fête marquée aussi d'un caractère très particulier était célébrée dans l'île d'Ægine en l'honneur de Poseidon. Des familles alliées entre elles se constituaient en confréries, θίασοι, et offraient au Dieu les sacrifices accoutumés, auxquels succédaient des banquets où le silence était

1. Scholiaste de Pindare, *Olymp.*, X, v. 83.
2. Plutarque, *Thésée*, c. 5 ; Strabon, l. VIII, p. 373.
3. Curtius, *Histoire grecque*, t. I, p. 75 de la trad. franç.
4. *Iliade*, l. II, v. 506. *Hymne à Apollon Pythien*, v. 53 (231). Voy. à ce sujet les remarques de Matthiæ, p. 157, où l'on trouvera l'explication proposée par Bœttiger d'un passage à la vérité fort obscur.
5. *Etymol. magn.*, p. 547, 16; voy. aussi Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 447.

de rigueur. Les valets en étaient bannis et les convives devaient se servir eux-mêmes ; ce régime durait seize jours ; pour la clôture on offrait un sacrifice à Aphrodite. On expliquait ces singularités, en disant qu'un grand nombre d'Æginètes avaient péri dans la guerre de Troie, et que leurs compatriotes, n'osant troubler le deuil des rares survivants qui avaient revu leur patrie, avaient, pour les traiter sans bruit, institué ces repas silencieux [1]. Il est vraisemblable que le but de la fête était de conserver la mémoire de ceux à qui Poseidon inclément avait donné la mer pour tombeau ; elle se terminait par une invocation à la déesse née de la mer et protectrice de la navigation, Aphrodite, dont l'humeur douce et bienveillante pouvait adoucir la rudesse de Poseidon [2]. — Parmi les fêtes dédiées à Poseidon dans les colonies grecques répandues sur les côtes de l'Asie-Mineure, la plus en honneur était les Panionies, à l'occasion desquelles se réunissaient, sur le promontoire Mycale, les représentants de toutes les races ioniennes ; il en a été fait mention plus haut [3]. Venaient ensuite, à Éphèse, les Tauria, dont une seule particularité nous est connue, à savoir que du vin y était distribué par de jeunes garçons désignés sous le nom de Tauroi [4]. Poseidon est très souvent représenté par un taureau ; peut-être les échansons des Tauries portaient-ils des marques distinctives qui faisaient songer à cet animal. L'office qu'ils remplissaient permet de supposer qu'une des réjouissances de la fête était un banquet populaire (δημοθοινία). Enfin, Poseidon avait, dans l'île de Ténos, au milieu d'un bois, un temple très grand et très curieux, près duquel un nombre considérable d'hôtelleries (ἑστιατόρια) étaient installées pour recevoir la foule des visiteurs attirés par la solennité [5].

Le nom du septième mois de l'année athénienne, Gamélion, venait certainement de ce que la plupart des mariages avaient

1. Plutarque, *Quæst. græc.*, n° 44.
2. Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 221.
3. Voy. ci-dessus, p. 91.
4. Athénée, l. X, c. 25, p. 425.
5. Strabon, l. X, p. 487. D'une inscription publiée dans le *Corpus* (n° 2329, v. 15 et 25) il résulte que le même temple était commun à Poseidon et à Amphitrite.

lieu à cette époque [1], et que des sacrifices étaient offerts aux divinités de l'hymen (θυσίαι γαμηλίαι). Parmi ces divinités, Héra, l'épouse par excellence, occupe la première place ; elle était adorée sous les surnoms de ζυγία, τελεία, γαμηλία, et l'on est, jusqu'à un certain point, autorisé à dire que le mois de Gamélion lui était consacré [2]. Nous n'y trouvons cependant pas trace d'une fête publique fondée en son honneur, car les Gamélies, dont il est assez souvent question, rentrent dans le culte privé. Il n'est pas question davantage, durant les autres mois, de fêtes consacrées à Héra, bien que, au rapport de certains grammairiens, son mariage avec Zeus (ἱερὸς γάμος) ait été célébré solennellement à Athènes, aussi bien que dans plusieurs autres cités [3] ; à quelle date, nous l'ignorons, mais en tout cas ce mariage, qui figurait l'union du Ciel, principe de vie et de fécondité avec la Terre réparée par le printemps, pouvait difficilement tomber dans le mois de Gamélion [4].— Le culte de Héra avait plus d'importance chez les Argiens, où elle occupait la même place qu'Athêna dans Athènes, et où les années étaient désignées par les noms de ses prêtresses. Sa fête principale, les Héræa, était appelée aussi Hécatombæa, en raison du grand nombre de bœufs que l'on immolait à l'entrée de la ville, près du temple situé à la limite de l'ancien territoire de Mycènes [5]. La prêtresse, qui avait son domicile à l'intérieur de la ville, devait se rendre au temple sur un char traîné par des bœufs blancs [6]. Toute la population suivait processionnellement la même route ; les hommes aptes au service militaire défilaient en armes [7]. Les sacrifices accomplis, on distribuait les viandes et il s'ensuivait un banquet

1. Suivant Aristote (*Potitique*, l. VII, c. 14 § 7), c'était une coutume générale de se marier l'hiver. Le mois de Gamélion répond au mois de janvier. On a prétendu, mais sans aucune preuve, qu'il s'était d'abord appelé Lenæon.
2. Hésychius, s. v.
3. Photius, s. v. ἱερὸν γάμον, p. 103, et *Etymol. Magn.*, p. 468, 52.
4. Welcker, dans le livre intitulé *Schwenck's etymol. mythol. Andeut.*, p. 272, indique le 21 mars, en citant à l'appui les deux grammairiens mentionnés plus haut, chez lesquels il n'y a rien de semblable.
5. Palæphate, *de Incred.*, c. 51. Sur la situation du temple, voy. Pausanias, l. II, c. 17, § 1 ; Strabon, l. VIII, p. 372.
6. Palæphate, *ibid.*
7. Æneas Tacticus, *Poliorceta*, c. 17.

général. La fête, qui sans doute devait durer plusieurs jours, était marquée par différents jeux : l'un d'eux consistait en ceci que les jouteurs devaient, tout en courant, lancer des javelots contre un bouclier ; celui qui parvenait à renverser le but était proclamé vainqueur et recevait, outre une couronne, un bouclier avec lequel il figurait dans la procession qui couronnait la fête [2]. — Une solennité du même genre était célébrée dans l'île d'Ægine, et vraisemblablement aussi à Épidaure [3]. — Les Corinthiens, chez qui Héra était adorée comme gardienne de la citadelle (ἀκραία), donnaient en son honneur une fête annuelle. Sept jeunes gens et autant de jeunes filles, appartenant aux familles les plus considérables, étaient consacrés à la Déesse et s'engageaient à servir un an dans son temple. La victime expiatoire était une brebis [4]. Suivant les exégètes, cette cérémonie avait été instituée en souvenir des enfants de Médée mis à mort par les Corinthiens. En réalité, nous devons y voir un tempérament pour remplacer les jeunes victimes que l'on sacrifiait jadis à Héra. Médée est une ancienne divinité corinthienne, dont le culte se confondit plus tard avec celui de Héra, et qui, transformée par la légende en une simple héroïne, est représentée quelquefois comme ayant été la première prêtresse de cette déesse [5]. — A Élis, Héra recevait tous les cinq ans un péplos tissé par seize femmes choisies à cet effet, qui avaient aussi mission de présider aux jeux nommés Heræa. Ces jeux consistaient en courses de jeunes filles, divisées en trois groupes, suivant leur âge, qui, les cheveux flottants, vêtues d'une courte tunique, l'épaule droite découverte jusqu'au sein, fournissaient la carrière olympique, diminuée toutefois de la sixième partie. Celles qui remportaient les prix recevaient des couronnes d'olivier et une part des bœufs immolés ; il

1. Scholiaste de Pindare, *Olymp.*, VII, v. 152.
2. Schol. de Pindare, *ibid.*; Zenobius, *Prov.*, cent. VI, n° 52 ; voy. surtout Welcker, *alte Denkmäler*, t. III, p. 514.
3. Schol. de Pindare, *Pyth.*, VIII, v. 113 ; voy. aussi O. Muller, *Ægin.*, p. 149.
4. Schol. d'Euripide, *Médée*, v. 273 ; Zenobius, *Prov.*, cent. I, n° 27.
5. Voy. O. Muller, *Orchom.*, p. 264 (269).

leur était permis aussi de consacrer leur portrait dans le sanctuaire de la déesse[1].

L'union de Zeus et de Héra était représentée sous une forme très originale, dans la fête béotienne des Dédalies ou des Statues de bois, qui se célébrait aux environs de Platée. On racontait à ce sujet la légende suivante[2] : Héra boudait un jour contre Zeus et s'était refusée à ses embrassements ; il imagina une ruse pour la ramener. Le bruit se répandit qu'il avait le dessein d'épouser une autre femme. Une statue taillée dans un tronc de chêne et habillée en mariée fut placée sur un char et conduite sous une nombreuse escorte, avec accompagnement de chants d'hyménée, jusqu'au Cythéron, où Héra était allée cacher sa mauvaise humeur. Ne pouvant contenir sa jalousie, la Déesse s'élança sur sa rivale prétendue, déchira ses vêtements et trouva une statue de bois; la colère tourna en rire. Héra, réconciliée avec Zeus, monta dans la voiture de noces, et institua en souvenir la fête où cette histoire devait être représentée. A la légende qui explique l'origine des cérémonies, nous pouvons ajouter les détails suivants : dans les temps historiques, la fête n'était plus annuelle ; elle n'avait lieu que de sept en sept ans et n'était célébrée que par les Platéens ; c'étaient alors les petites Dédalies ; mais quand revenait la soixantième année, elle reparaissait sous le nom de grandes Dédalies, et toute la confédération béotienne y prenait part. Il est probable que cette combinaison reposait sur l'addition d'une période intercalaire dont le calcul nous échappe, ce qui est d'autant moins surprenant que l'historien auquel nous devons les renseignements concernant les grandes Dédalies, avoue lui-même ne pas s'en rendre compte[3]. Dans les petites Dédalies, on partait de Platée, pour se rendre à une forêt de chênes, située près d'Alalcomène, où l'on déposait des morceaux de viande cuite sur lesquels s'abattaient des nuées de corbeaux. On observait sur quel arbre allait se poser le premier corbeau qui s'était saisi de sa proie. Du bois de cet arbre, on façonnait

1. Pausanias, l. V, c. 16, § 2 et 3.
2. D'après Plutarque, cité par Eusèbe (*Præpar. evang.*, l. III, c. 1, § 10, et c. 2, § 1) ; cf. Pausanias, l. IX, c. 3, § 1 et 2.
3. Voy. des conjectures à ce sujet dans O. Muller, *Orchom.*, p. 217 (222).

le Dédale, c'est-à-dire la statue qui devait servir pour la circonstance. Dans les grandes Dédalies, quatorze statues, exécutées suivant le même procédé à l'occasion des fêtes qui avaient rempli l'intervalle, étaient amenées sur les lieux et distribuées au sort entre les villes fédérées. Les autres cérémonies étaient, dans leurs parties essentielles, communes aux grandes et aux petites Dédalies. Les statues étaient baignées dans l'Asopos, habillées, placées sur un char et conduites avec la pompe habituelle des noces sur le Cithéron. Au faîte de cette montagne existait un autel, formé de pièces de bois carrées, recouvertes de broussailles ; on y sacrifiait une vache à Héra, un taureau à Zeus, et on brûlait les débris des victimes ainsi que les statues.

Dans l'île de Samos, qui se vantait non seulement d'avoir donné naissance à Héra, mais d'avoir été témoin de son union avec Zeus, cet hymen était célébré à la fête de la Déesse, conformément à tous les usages des mariages humains, qui ne semblaient d'ailleurs avoir été adoptés qu'à l'imitation de ces noces célestes [1]. La fête connue sous le nom de Toneia se rattachait-elle aux Heræa, ou avait-elle une existence indépendante : c'est ce qu'on ne voit pas clairement ; la seconde hypothèse est toutefois la plus vraisemblable [2]. Une légende peut encore ici nous aider à nous faire une idée approximative des cérémonies dont cette solennité se composait [3]. On racontait qu'elle avait été instituée en souvenir des efforts tentés par des pirates de Tyrrhénie pour enlever la statue de la Déesse. Ils l'emportèrent, en effet, jusqu'au vaisseau qui les avait amenés ; mais lorsqu'ils levèrent l'ancre, le bâtiment resta immobile. Frappés de terreur, les pirates déposèrent la statue à terre, lui offrirent des gâteaux de sacrifice et mirent à la voile. Dans l'intervalle, les habitants, sur la nouvelle que la statue avait déserté son temple, s'étaient mis à sa recherche ; ils la trouvèrent sur le rivage, et persuadés qu'elle s'y était

1. Lactance, *Instit. div.*, l. I, c. 17, § 8.
2. C'est aussi l'opinion de Panofka (*Res Samiorum*, p. 59) ; Welcker est d'avis contraire (*Schwenck's etymol. mythol. Andeut.*, p. 275.
3. Cette légende est rapportée par Athénée (l. XV, c. 12, p. 672), d'après un écrit du Samien Ménodotos.

rendue elle-même, ils l'attachèrent fortement à un tronc de saule, d'où serait venu à la fête le nom de Toneia. Mais plus tard la prêtresse détacha les liens, et, après l'avoir purifiée, rétablit la statue sur sa base. Rien n'empêche en effet d'admettre que l'origine des Toneia ait été le désir de s'assurer à nouveau la présence et la protection de la Déesse.

Le calendrier athénien a pu nous aider jusqu'ici à établir de l'ordre dans les différentes fêtes ; il ne peut plus nous être d'aucun secours pour celles qu'il nous reste à passer en revue, car si nous en connaissons l'existence, nous en ignorons la date. A défaut d'un autre fil conducteur, nous ne pouvons que nous diriger d'après les analogies des dieux ou des déesses à qui elles étaient consacrées. En conséquence, nous passons de Héra à son fils Héphaïstos que, d'après les uns elle avait enfanté à elle seule, dont, suivant d'autres, Zeus était le père. La tradition athénienne établissait une étroite relation entre Héphaïstos et la déesse nationale Athêna, en le faisant naître d'Erichthonius ou Erecthée qui, s'il n'était pas le fils d'Athêna, avait du moins été élevé maternellement par elle. Héphaïstos, d'après cette tradition, est visiblement une divinité de l'ordre physique, dont la puissance ignée s'exerce sur la terre en dégageant du sol brûlant les vapeurs qui, recueillies par la déesse céleste, retombent à la surface en rosée rafraîchissante[1]. Nous avons, à l'occasion des honneurs dont était l'objet Athêna, mentionné déjà les Χαλκεῖα, pour lesquelles s'unissaient, le dernier jour de Pyanepsion, les forgerons et tous les artisans dont le métier réclame l'aide du feu. Cette fête, à partir au moins du moment où elle devint une fête ouvrière, s'adressait à Héphaïstos, comme à la divinité du feu auquel sont dues les merveilles de l'art, et à l'auteur des chefs-d'œuvre de l'industrie, quelle que soit d'ailleurs l'idée que chacun peut se faire du sens attaché originairement à son culte. Nous ne savons rien des Ἡφαιστεῖα, si ce n'est qu'elles étaient marquées par des Lampadophories, comme les Panathénées[2]. Cet usage, en effet, qui semblait particulièrement

1. Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 134.
2. Harpocration, Photius, Suidas, s. v. λαμπάς ou λαμπάδος.

approprié à la religion d'Héphaïstos, se retrouve dans les fêtes de ce dieu, sur différents points de la Grèce [1]. Le culte d'Héphaïstos était particulièrement en honneur dans l'île de Lemnos, où le volcan Mosychlos, qui cessa d'être en activité au temps d'Alexandre, passait pour lui servir de résidence et d'atelier. Sans doute ce dieu avait droit à plus d'une fête ; nous sommes renseignés sur une seule. Chaque année, à une époque déterminée, tous les feux étaient éteints dans l'île pendant neuf jours, et un vaisseau était envoyé à Délos pour aller chercher un feu nouveau. Dans l'intervalle, on accomplissait des expiations et des purifications, en invoquant les divinités chthoniennes. Le navire, s'il était revenu avant neuf jours, devait rester en pleine mer jusqu'à l'expiration de ce délai. Le feu qu'il rapportait était partagé entre tous les foyers et tous les ateliers, pour marquer le point de départ d'une vie nouvelle [2]. Suivant les explications des Exégètes, cette coutume avait été établie pour réparer les meurtres commis par les femmes de Lesbos sur leurs maris, en représailles des dédains qu'ils leur avaient témoignés, à l'instigation d'Aphrodite, blessée elle-même de n'avoir pas reçu les sacrifices qui devaient lui revenir [3]. Un fait pouvait donner quelque vraisemblance à cette explication, à savoir que, pendant neuf jours, il y avait séparation complète entre les maris et les femmes, mais la fête avait une portée plus générale. Les fautes des hommes rendent de temps en temps nécessaires des expiations et des purifications ; la souillure dont semblait atteint le feu même qui purifie tout, la nécessité de l'éteindre et de le remplacer par d'autre étaient l'éclatante sanction de ce principe [4].

Dans une fable connue, Héphaïstos est présenté comme

1. Hérodote, l. VIII, c. 98.
2. Philostrate, *Heroica*, c. 20, § 24, p. 311, ed. Didot.
3. Scholiaste d'Euripide, *Hécube*, v. 887 ; Schol. d'Apollonius, l. I, v. 609.
4. Welcker (*Trilogie*, t. I, p. 248) rattache avec raison à cette fête la circonstance mentionnée par Photius que les Cabires furent transportés hors de l'île, à la suite du crime commis par les Lesbiennes. Les Cabires de Lemnos, dont nous n'avons pas à rechercher ici les rapports avec ceux de la Samothrace, étaient certainement des dieux du feu, fils ou compagnons d'Héphaïstos ; il était impossible par conséquent qu'ils séjournassent dans l'île, après que tous les feux avaient été éteints.

l'époux d'Aphrodite ; il est vraisemblable, bien que les preuves manquent, que ce rapprochement n'était pas seulement une invention poétique, et reposait sur des croyances populaires répandues dans quelques localités [1]. D'après l'opinion générale d'accord avec les faits, le culte d'Aphrodite avait été apporté en Grèce de l'Orient. Aphrodite est la grande déesse de la nature en vénération chez les races sémitiques. Le ciel était son séjour, mais son action s'étendait partout où les sexes s'unissent dans l'amour et par leur union engendrent la vie. Des divinités marquées du même caractère ne manquaient naturellement pas à la religion indigène des Grecs ; la Dioné d'Epire offrait de grandes analogies avec l'Aphrodite asiatique, qui est souvent représentée comme sa fille, en particulier chez Homère ; mais nulle part l'amour sexuel n'a tenu plus de place que dans le culte emprunté par la Grèce à l'Asie. On racontait que, dès la plus haute antiquité, un roi nommé Porphyrion avait transporté la religion d'Aphrodite en Attique, dans le dême Athmonon, et lui avait élevé un temple [2]. Le nom de Porphyrion indique assez l'origine phénicienne de ce culte [3]. Plus tard, le roi Ægée accueillit la Déesse dans la capitale et, à partir du moment où son fils Thésée eut soumis la contrée à l'unité politique, Aphrodite fut universellement honorée sous le surnom de Πάνδημος [4] ; elle avait, à ce titre, un temple sur l'ancienne Agora, où se réunissaient les assemblées générales du peuple [5]. Solon, lorsqu'il jugea convenable au but qu'il se proposait d'établir des maisons publiques, pour satisfaire et régler à la fois les désirs grossiers, rattacha indirectement cette institution au culte d'Aphrodite, en lui attribuant le revenu de la prostitution, ou même en faisant servir cet argent à la construction d'un temple placé sous l'invocation d'Aphrodite Pandémos [6].

1. Peut-être cette croyance existait-elle en particulier à Lemnos ; c'est du moins l'opinion de Preller (*Griech. Mythol.*, t. I, p. 117).
2. Pausanias, l. I, c. 14, § 7.
3. Curtius, *Hist. grecque*, t. I, p. 73 de la trad. franç.
4. Pausanias, l. I, c. 22, § 3.
5. Harpocration, s. v. Πάνδημος.
6. Nicander, cité par Harpocration, *ibid.*, et par Athénée, l. XIII, c. 25, p. 569. L'assertion de Nicander rapportée par Athénée, mais non par Harpo-

De là l'usage d'opposer la déesse populaire de l'amour sensuel à l'Aphrodite Urania, qui se plaisait à entretenir dans les âmes des sentiments plus nobles et plus purs. Ce contraste, dont le germe n'existait pas assurément dans l'idée que l'on se faisait, à l'origine, d'Aphrodite Urania, devint-il, en effet, une croyance générale, dont le culte dut sentir l'influence, nous ne pouvons le dire ; tout ce que nous savons, c'est que la Déesse portait le premier de ces surnoms dans certains temples, le second dans d'autres, et que les hétaïres sacrifiaient aussi à Urania [1]. Nous n'avons aucun détail précis sur les fêtes qui lui étaient consacrées [2]. Il est certain cependant qu'elle avait, même dans les dêmes, des temples en grand nombre [3]. Le promontoire Kolias paraît avoir été un des sièges principaux de son culte ; elle y recevait, conjointement avec les Génétyllides, des hommages qui rappelaient les grossièretés de l'amour sexuel, et excitaient la réprobation des âmes délicates [4]. En général, et par des raisons faciles à comprendre, on peut dire que le culte d'Aphrodite, singulièrement dans les ports de mer et dans les villes commerçantes où les étrangers affluaient, s'adressait surtout à la déesse des amours faciles. Dans Abydos, un temple était dédié à l' Ἀφροδίτη Πόρνη [5]. A Kalydon, en Étolie, on célébrait une fête où les filles de joie se réunissaient en grand nombre dans le temple, et où les entremetteurs et les galants faisaient également leurs affaires [6]. A Corinthe, où la Déesse avait un temple magnifique, servi par une troupe d'Hiérodules, parmi lesquelles des courtisanes dont l'industrie était une source de revenus con-

cration, à savoir que Solon avait élevé le premier temple à l'Aphrodite Pandémos repose sur un malentendu facile à expliquer. Il n'y a aucune raison de révoquer en doute l'existence d'un semblable temple à une époque plus reculée. Si Solon en a réellement bâti un, rien n'empêche d'admettre qu'il y en eût deux ; voy. Ross, *das Theseion*, p. 39.

1. Lucien, *Dial. Meretr.*, 7, § 1.
2. Athénée (l. XIV, c. 78, p. 659) mentionne une fête d'Aphrodite Pandémos, d'après un passage de Ménandre.
3. Bœckh, *Corpus Inscript. græc.*, t. I, p. 470.
4. Aristophane, *les Nuées*, v. 52, avec les notes des commentateurs ; Lucien, *Amores*, c. 42.
5. Athénée, l. XIII, c. 31, § 572.
6. Plaute, *Pœnulus*, a. I, v. 63, II, v. 53 et 126.

sidérables, deux fêtes étaient instituées, l'une pour les hétaïres, l'autre pour les honnêtes femmes [1]. Dans le temple, était un tableau rappelant un épisode de la seconde guerre médique et représentant les hétaïres qui avaient, en cette circonstance, uni leurs prières aux prières publiques pour le salut de la Grèce. Le poète Simonide avait même composé une inscription en leur honneur, et toutes les fois que la ville, dans des conjonctures graves, invoquait la Déesse, les hétaïres prenaient part à ces supplications [2]. — Nous ne connaissons que de nom une fête argienne, appelée Ὑστήρια, parce qu'on immolait à la Déesse des porcs, et que c'était, ou à peu près, l'unique cérémonie où on lui sacrifiait ces animaux [3]. Argos célébrait encore une autre fête, les Ὑβριστικά, qui, si elles ne s'adressaient pas uniquement à Aphrodite, comprenaient au moins dans leur programme des sacrifices à cette déesse. Les Hybristika avaient été instituées en souvenir d'une victoire remportée sur le roi de Sparte, Cléomène, grâce surtout au courage d'une femme poète, Télésilla, qui, voyant l'armée argienne presque anéantie et la ville menacée d'un siège, avait pris le commandement des femmes et de tout ce qui pouvait encore porter les armes, et forcé l'ennemi à la retraite. Telle paraît du moins avoir été l'origine des Hybristika, où les hommes figuraient en habits de femmes, et les femmes en habits d'hommes [4]. Si l'on conteste l'authenticité de ce récit [5], il est certain, en tout cas, que l'on sacrifiait à Aphrodite, dans les Hybristika. — A Thèbes, Aphrodite était rangée parmi les divinités protectrices de la ville [6], en sa qualité de mère d'Harmonia, qui, par son mariage avec Kadmos, était devenue la souche maternelle de la maison royale. Les Thébains d'un âge postérieur, bien que n'étant plus, il est vrai, rattachés à l'antique race de Kadmos, avaient gardé néanmoins le culte de leurs devanciers. Aphrodite était

1. Alexis, cité par Athénée, l. XIII, c. 33, p. 574.
2. Athénée, l. XIII, c. 32, p. 573.
3. Voy. plus haut, p. 292.
4. Plutarque, *de virtut. Mulierum*, c. 4 (t. II, p. 303, ed. Didot).
5. Voy. Muller, *Dorier*, t. I, p. 174, et Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. IV, p. 647.
6. Æschyle, *les Sept contre Thèbes*, v. 127.

adorée, à Thèbes, sous trois surnoms : Urania, Pandémos, Apostrophia ; on l'invoquait, en cette dernière qualité, pour qu'elle détournât les hommes des amours illicites et des désirs contre nature [1]. Il est fait mention en divers passages d'une fête d'Aphrodite Apostrophia [2]; mais tout ce qu'on en sait, c'est qu'elle avait lieu à la fin de l'année béotienne, c'est-à-dire au mois de décembre. Les Thessaliens célébraient en l'honneur d'Aphrodite une fête à laquelle les femmes seules prenaient part. Ce fut dans une de ces solennités que la courtisane Laïs fut mise à mort, meurtre qui fut expié par la fondation d'un sanctuaire en l'honneur d'Aphrodite Anosia [3]. Dans l'île de Zacynthos, le même hommage était rendu chaque année à la Déesse, avec accompagnement de courses [4]. En Sicile, elle possédait, sur le mont Eryx, un sanctuaire très renommé, auquel étaient attachés de nombreux serviteurs ou Hiérodules. Tous les ans on y fêtait surtout son départ pour la Lybie et son retour neuf jours après [5] ; mais ce culte avait un caractère plutôt phénicien qu'hellénique. Il en était de même pour celui de Cypre, et notamment pour la coutume qui obligeait les femmes à témoigner leur vénération à la Déesse en se livrant, avant leur mariage, aux embrassements d'un étranger [6]. Aphrodite avait aussi à Cypre ses mystères, sur lesquels nous ne pouvons donner aucun détail [7].

Aux fêtes d'Aphrodite nous rattacherons les Adonies où l'on pleurait la mort de son cher Adonis, où l'on applaudissait à sa résurrection. Comme Aphrodite, Adonis appartenait à la religion des races sémitiques. Son nom signifie *Seigneur;* il est le dieu de la Nature renouvelant la création par la force virile, dont ne peut se passer la force femelle de la Nature, et dont cependant la coopération lui manque dans les alternatives des saisons, jusqu'à ce qu'elle ait regagné son concours. Cette action intermittente est représentée symboliquement

1. Pausanias, l. IX, c. 16, § 3.
2. Xénophon, *Hellen.*, l. VI, c. 4, § 4, avec les notes de Schneider.
3. Scholiaste d'Aristophane (*Plutus*, v. 179).
4. Denys d'Halicarnasse, *Antiq. rom.*, l. I, c. 50.
5. Ælien, *de Nat. Animal.*, l. IV, c. 2.
6. Hérodote, l. I, c. 199.
7. Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, c. 2.

sous la figure d'un jeune homme, amant d'Aphrodite, blessé à mort par un sanglier, emblème des puissances hivernales. Aphrodite est inconsolable de sa perte, mais les dieux promettent que l'empire des morts lâchera sa proie. L'ancienne mythologie grecque, bien qu'Aphrodite lui soit connue, ne fait pas mention d'Adonis ; son nom apparaît pour la première fois dans un poème attribué à Hésiode et dans des vers de Sappho [1]. Il est possible cependant que l'amant d'Aphrodite ait trouvé place dans des cultes locaux, mais sous un autre nom. En Laconie, où la religion de cette déesse fut introduite de bonne heure, grâce au voisinage de l'île de Cythère, son amant aurait eu nom Kiris. Il est vrai que le passage sur lequel s'appuie cette conjecture est très vraisemblablement corrompu [2]; le nom de Kiris semble plutôt avoir une origine cypriote. — Dans l'Attique, il n'y a point trace d'une fête d'Adonis avant la guerre du Péloponèse ; encore est-il facile de voir que cette fête n'avait point un caractère public ; elle était célébrée par des âmes pieuses, en particulier par des femmes, agissant de leur propre mouvement ; l'État se bornait à la tolérer [3]. Il ne paraît pas en avoir été autrement à Argos, à Samos, ni à Rhodes [4]. La solennité commençait par des gémissements sur la mort d'Adonis. On portait en procession des statues représentant le Dieu et des caisses ou des pots, dans lesquels on avait semé des laitues, du fenouil avec d'autres plantes, et que l'on appelait les jardins d'Adonis; ces jardins étaient ensuite jetés dans des fontaines. A la tristesse succédaient des témoignages de joie ; on fêtait la résurrection et le retour d'Adonis [5]. Ces quelques traits suffisent à marquer le caractère des Adonies [6]. Dans les villes grecques de l'Asie,

1. Apollodore, l. III, c. 14, § 4; Pausanias, l. IX, c. 29, § 8; Sappho, fragm. 43, p. 306, dans le *Delectus* de Schneidewin.
2. Cela résulte à peu près certainement de la comparaison entre un passage d'Hésychius, s. v. et l'*Etymol. magn.*, p. 515, 12.
3. Aristophane, *Lysistrata*, v. 389 ; Plutarque, *Nicias*, c. 13, et *Alcibiade*, c. 18.
4. Pausanias, l. II, c. 20, § 6 ; Athénée, l. X, c. 74, p. 451.
5. Voy. Meursius, *Græcia feriata*, s. v. Ἀδώνια.
6. C. F. Hermann établit, dans son édition du *Chariklès* de Becker (t. I, p. 301), que les fêtes tombaient, chez les Athéniens, au printemps.

où ce culte était indigène, et à Alexandrie, où il fut adopté sous les Ptolémées, les fêtes étaient naturellement plus brillantes et les cérémonies plus variées. Notre plan ne nous permet pas de nous étendre davantage sur cette question.

Dans la mythologie poétique, la maîtresse d'Adonis était aussi la mère d'Eros, bien qu'Éros soit souvent représenté comme plus ancien et même comme le plus ancien des dieux, puisqu'on lui devrait le développement cosmogonique des éléments, leur forme et leur liaison. Il était adoré en Attique et avait des autels dans plusieurs gymnases, en particulier dans l'Académie, où allumaient leurs torches les Éphèbes qui, dans les Panathénées, prenaient part aux lampadophories. Aucune fête toutefois, autant que nous pouvons le savoir, n'était célébrée en son honneur ni dans l'Attique ni en aucune autre partie de la Grèce[1], si ce n'est dans la ville béotienne de Thespies, où il était, depuis la plus haute antiquité, le Dieu par excellence. L'image ou plutôt le symbole qui le représentait était une pierre brute. Sa fête, appelée Erotia ou Erotidia, revenait tous les cinq ans ; on y déployait une grande pompe, et les prix que l'on s'y disputait l'ont fait comparer aux jeux Olympiques, aux Panathénées et autres grandes solennités de la Grèce. Comme il est constaté qu'Éros était la divinité principale chez les Parianiens établis sur les bords de l'Hellespont, aussi bien qu'à Thespies, on peut en conclure que là aussi on célébrait des Erotidies. Dans ces deux contrées, Eros était incontestablement adoré comme le dieu qui préside à l'union des sexes et au phénomène de la génération[2] ; chez les Athéniens au contraire, et dans quelques autres États, son culte avait surtout un caractère éthique ; on adorait en lui la puissance qui rapprochait les âmes des hommes faits et des adolescents dans l'amitié et dans l'amour. Aussi les Spartiates et les Crétois lui offraient-ils des sacrifices, au moment de livrer bataille. Les Samiens lui avaient consacré un gymnase et avaient institué des Eleuthéria, dans lesquelles ils sacrifiaient à Eros comme au dieu qui enflammait le courage des hommes et des jeunes gens, et

1. Voy. Schœmann, *Opusc. acad.*, t. II, p. 87, n. 53.
2. Voy. Schœmann, *ibid.*, p. 83.

leur inspirait la force de demeurer inébranlables dans le combat pour l'honneur et pour la liberté[1].

Les Charites, que la mythologie poétique associe volontiers à Aphrodite, étaient assurément l'objet d'un culte à Athènes; mais nous ne savons rien des fêtes qui leur étaient consacrées. Pausanias parle, sans indiquer leurs noms, de trois Charites, dont les statues étaient placées à l'entrée de l'Acropole, et auxquelles était rendu un culte mystique[2]. Les inscriptions signalent un prêtre des Charites et d'Artémis Epipyrgidia, et un autre du Démos et des Charites. Pausanias mentionne un sanctuaire du Démos et des Charites[3]. On donnait aussi le nom de Charites aux deux déesses Auxo et Hégémone qui se trouvaient comprises, avec Thallo, l'une des Heures, dans le serment prononcé par les Éphèbes, lorsqu'ils atteignaient l'âge de porter les armes[4]. Cette association semble indiquer des divinités d'où procède, dans la nature, l'ordre et l'accroissement, et en effet les Charites sont invoquées ailleurs, bien que sous d'autres noms[5], comme des divinités de la nature chargées de dispenser les joies et les bienfaits. C'est seulement dans l'Orchomène de Béotie que l'on peut attester sûrement l'existence d'une fête en l'honneur des Charites; leur culte, suivant la légende, avait été institué dès la plus haute antiquité par le fabuleux Etéocle. Trois aérolithes étaient vénérés dans le sanctuaire comme les emblèmes des Déesses[6]; tout ce que nous savons de leur fête, désignée sous le nom de Charitésia, c'est qu'elle était l'occasion de divers concours artistiques[7]. Athènes n'était pas non plus étrangère au culte des Muses[8];

1. Athénée, l. XIII, c. 12, p. 561.
2. Pausanias, l. IX, c. 35, § 3.
3. Voy. *Monatsber. der Berlin. Akad. der Wissensch.*, 1862, p. 281; *Philistor*, t. I, 1, tab. 1 et 2; Josèphe, *Antiq. Jud.*, l. XIV, c. 8.
4. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 412.
5. Voy. Welcker, dans son édition des *Etymol. mythol. Andeutungen* de Schwenck, p. 289, et *Gatterlehre*, t. I, p. 696.
6. Pausanias, l. IX, c. 28, § 1.
7. Boeckh, *Corpus Inscript. græc.*, n° 1583 et 1584.
8. Pausanias (l. I, c. 19, § 6) fait mention d'un autel élevé aux Muses sur les bords de l'Ilissus, et l'on sait qu'en général on choisissait volontiers pour les sanctuaires des Muses le bord des eaux et les grottes, voy. Voss, dans ses notes sur les *Eglogues* de Virgile, l. VII, v. 21, et Preller, *Griech. Mythol.*,

il paraît cependant qu'il n'y était célébré que dans les écoles, où des sacrifices leur étaient offerts par les élèves, leurs maîtres et leurs amis[1]. — Une fête populaire, les Mouseia, revenait tous les cinq ans à Thespies, et des prix y étaient aussi distribués[2]. — Les Hermaia, consacrées à Hermès, paraissent n'avoir eu d'autre théâtre, surtout à Athènes, que les gymnases et les palestres[3]. Hermès dont la nature complexe prêtait à des conceptions très variées, était considéré surtout dans ces occasions comme le dieu de la force et de la souplesse appliquées à la gymnastique, et il n'est pas douteux qu'il n'ait été honoré à ce titre, non seulement chez les Athéniens, mais ailleurs, dans les établissements consacrées à ces exercices[4]. Les choses se passaient autrement à Tanagra en Béotie : durant la fête populaire que l'on offrait à Hermès, le plus beau des éphèbes faisait le tour de la ville, portant un agneau sur ses épaules, pour rappeler, disaient les interprètes, que jadis Hermès lui-même avait détourné de la ville une maladie contagieuse, en parcourant le même circuit[5]. Cette cérémonie avait évidemment un caractère lustral; il serait toutefois trop long de rechercher quels étaient les attributs d'Hermès auxquels on se référait en cette occasion[6]. Les Tanagréens l'honoraient sous le surnom de Promachos et paraissent l'avoir considéré comme leur appui le plus sûr[7]; mais c'était surtout en Arcadie qu'il était adoré ; il passait

t. I, p. 382 et 383. D'après Diogène Laërte (l. IV, c. 1) les Muses avaient un autel dans l'Académie. Un prêtre des Muses est signalé aussi dans les inscriptions récemment découvertes des places d'honneur au théâtre d'Athènes. Enfin le nom de Mouseion, que portait une colline voisine de l'Acropole, fait supposer l'existence en ce lieu d'un sanctuaire dédié aux Muses, bien que Pausanias n'en parle pas.

1. Æschine, *c. Timarque*, p. 35, § 10; voy. aussi Théophraste, *Caractères*, c. 22 (cod. Palat.) avec les remarques de Ast, d'où il résulte que les écoliers devaient contribuer aux frais de la fête.

2. *Corpus Inscrip. græc.*, n[os] 1585 et 1586.

3. Æschine, *ibid.*, p. 38, § 12; Platon, *Lysis*, p. 206 D. Nous apprenons par ce dernier passage que le ἱεροποιός était pris parmi les enfants, coutume observée aussi dans les fêtes des Muses.

4. Voy. Curtius, dans l'*Hermès*, t. VII, p. 137.

5. Pausanias, l. IX, c. 22, § 1.

6. Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 248 (307).

7. Pausanias, l. IX, c. 22, § 1; Preller, *ibid.*, p. 322.

même pour avoir pris naissance dans cette contrée. Le siège principal de son culte était Phénéos, où une fête publique et des jeux étaient institués en son honneur [1]. Enfin, en Crète, on célébrait une fête rustique, dans laquelle les propriétaires doriens régalaient les paysans établis sur leurs terres, et à Cydonia en particulier, les rôles étaient à tel point intervertis que les maîtres cédaient l'autorité aux Klarotes et se laissaient au besoin battre par eux [2]. Sans doute, ces fêtes s'adressaient à Hermès, comme au dieu de l'ancienne population champêtre, des paysans et des pasteurs; naturellement son culte dut prendre plus d'importance en Arcadie qu'en toute autre contrée. Les Arcadiens donnaient pour fils à Hermès, Pan, le Dieu des troupeaux. Pan, de son côté, recevait l'hommage de divertissements rustiques, au milieu desquels il pouvait bien arriver que lui-même, s'il ne se montrait pas de bonne composition, fût frappé à coups de scilles marines [3]. Le culte de Pan n'était pas, d'ailleurs, borné à l'Arcadie. Il était honoré en Attique, notamment à Marathon, où l'on montrait une grotte qui lui était consacrée et ce que l'on appelait le troupeau de Pan, c'est-à-dire un amas de pierres qui pouvaient à la rigueur figurer un troupeau [4]. Après la bataille qui fut livrée non loin de là, et gagnée, suivant la croyance commune, avec l'appui du Dieu, on érigea dans la ville même en sanctuaire une grotte située sur le versant septentrional de l'Acropole, et une fête annuelle fut instituée avec des courses aux flambeaux [5], peut-être à l'instar des fêtes arcadiennes. Nous devons ajouter que, à l'origine, Pan n'était pas seulement en Arcadie le dieu des troupeaux; il avait des attributions plus hautes et était adoré comme le dieu de la lumière céleste. Son nom en effet paraît venir non de πάω, qui exprime l'idée de pâture, mais de φάω ou φαίνω, par le changement d'une aspirée en une forte, comme on dit πανός pour φανός [6].

1. Pausanias, l. VIII, c. 14, § 10.
2. Athénée, l. VI, c. 84, p. 263, et l. XIV, c. 44, p. 639.
3. Scholiaste de Théocrite, VII, v. 106.
4. Pausanias, l. I, c. 32, § 7.
5. Voy. plus haut, p. 216.
6. Voy. Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 453; Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 583, et Ahrens, dans l'*Orient und Occident* de Benfey (t. II, p. 24).

De même que le culte de Pan, celui de la grande Mère des Dieux ne fut introduit à Athènes que dans la période historique [1]. Sa fête s'appelait Galaxia, parce qu'on lui offrait en sacrifice une bouillie faite avec de la farine et du lait [2]. Cette cérémonie était accomplie au nom de l'Etat et par le prêtre du temple, mais elle n'avait certainement pas le caractère général d'une solennité publique [3]. En Asie, au contraire, où la Déesse avait commencé d'être adorée sous les noms de Kybèle, de Kybébé, de Dindymène, elle était l'objet de grandes manifestations, comme nous le savons en particulier pour Cyzique, où une fête de nuit était célébrée au son des cymbales et des tambourins, avec tous les désordres orgiaques qui, en Grèce, notamment chez les Athéniens, avaient décrié les Métragyrtes auprès de tous les hommes éclairés [4].

Nous avons déjà parlé, en traitant des mystères, d'une autre divinité étrangère, Isis, dont le culte fut introduit en Attique beaucoup plus tard encore que celui de la Mère des Dieux. Ses fêtes publiques jetèrent un vif éclat, au moins dans les temps postérieurs. Apulée en a décrit une en détail, telle qu'elle se passait à Corinthe [5]. Elle avait lieu dans le printemps ; une nombreuse procession, partant du temple de la Déesse, descendait vers le rivage ; la marche était ouverte par des masques bizarrement accoutrés, quelques-uns avec des têtes d'animaux. Apulée signale une ourse habillée en dame de qualité et montée sur un char, un âne ailé portant un silène, et d'autres figures également grotesques. Cependant à la suite venaient des femmes vêtues de blanc et la tête couronnée, qui jetaient des fleurs sur leur passage, tandis que d'autres portaient derrière leur dos des miroirs où se reflé-

1. Voy. plus haut, p. 215.
2. *Lexicon Seguer.*, p. 229.
3. D'après le Scholiaste de Démosthène (*c. Aristocratès*, p. 113, § 26, éd. de Zurich), une part était faite, dans les Kronies, à la mère des Dieux, nom sous lequel il faut entendre Rhéa, que l'on avait coutume d'identifier avec la déesse asiatique. Les Galaxies sont mentionnées dans une inscription insérée par Kumanudès au *Philistor.*, t. I, 1, n° 13, où nous voyons que les Ephèbes offraient dans cette fête un sacrifice à la Mère des Dieux, l'inscription date du Ier siècle av. J.-C.
4. Voy. Marquardt, *Cyzikus und sein Gebiet*, p. 95 et suiv.
5. Apulée, *Métamorphoses*, l. XI, c. 8 et suiv.

tait l'image de la Déesse. Quelques-unes avaient à la main des peignes d'ivoire ; d'autres arrosaient la route de parfums. Puis défilait une foule nombreuse de l'un et l'autre sexe, tenant des lanternes, des torches et des bougies. Elle était suivie des initiés, que suivaient eux-mêmes les prêtres dans leurs costumes sacerdotaux et portant les objets sacrés, quelques-uns aussi les images et les emblèmes des dieux. Dès que le cortège fut parvenu au bord de la mer, le pontife suprême consacra solennellement à la Déesse un navire artistement construit et peint de diverses couleurs, suivant la mode égyptienne. Sur une voile étaient inscrits des vœux pour une heureuse navigation. Après que les assistants l'eurent rempli à l'envi d'épices et d'aromates, le navire fut mis à flot et la troupe s'en retourna au temple, dès qu'il eut pris le large. Les prêtres et les initiés étant entrés dans le sanctuaire : l'un d'eux, qualifié de γραμματεύς, lut des prières, exprima des souhaits pour l'empereur, le sénat, les chevaliers, pour tout le peuple romain, en particulier pour les navigateurs, et congédia l'assemblée par ces mots : λαοῖς ἄφεσις, *ite missa est.*

La fête que les Athéniens célébraient en l'honneur des Euménides ou, comme on les appelait dans le langage liturgique, des Vénérables Déesses, σεμναί, était au contraire une fête purement nationale. Sans jeter un grand éclat, elle était en haute considération. Le sacerdoce était héréditaire dans la race des Hésychides, dont le nom donne à l'avance l'idée de recueillement qui convient à une religion sévère. Dans son sein était prise la prêtresse appelée λήτειρα[1]. Pour les soins à donner aux sacrifices, qui se renouvelaient vraisemblablement plusieurs fois par an, l'Aréopage désignait dix ou seulement trois Hiéropoioi[2]. La fête proprement dite était marquée par une procession à laquelle prenaient part les hommes et les femmes appartenant à la classe libre ; le culte des Euménides était interdit aux esclaves, et on poussait si loin le scrupule à cet égard que les gâteaux des sacrifices devaient être exclusive-

1. Callimaque, cité par le Scholiaste de Sophocle (*Œdipe à Colone*), p. 489 Hésychius, s. v. λήτειρα. Voy. aussi plus haut, p. 497.
2. Ulpien, dans son Commentaire sur Démosthène (*c. Midias*, § 115). Voy. aussi plus haut, p. 492.

ment préparés par des jeunes gens libres et choisis à cet effet[1]. Le cortège se rendait, sous la conduite des Hésychides, à la chapelle d'Hésychos, auteur mythologique de la race. Cette chapelle était située au nord-ouest de l'Acropole, entre cette colline et celle de l'Aréopage. De là, après avoir sacrifié un bélier, on gagnait le sanctuaire de la Déesse, situé à peu de distance, et dont l'adyton était formé par une cavité souterraine. On faisait des libations sans vin et l'on immolait des victimes, probablement des agneaux noirs, dont le sang s'écoulait sous terre, tandis que les chairs dépecées étaient consumées sur l'autel[2]. Quel sens attachait-on au culte des Euménides? quelles prières leur adressait-on? C'est ce que nous apprend Æschyle, dans la tragédie qui représente Athêna instituant le culte de ces déesses et énonçant les bienfaits que l'on peut attendre de leur bon vouloir. Interrogée par le chœur sur les vœux qu'il doit former, elle répond[3]:

> Des vœux de victoire! que pour les réaliser conspirent la terre et les flots, le ciel et le souffle des vents; que le soleil lance sur cette terre de propices rayons; que la contrée soit féconde en fruits, en troupeaux, que la prospérité des citoyens défie les atteintes du temps, que l'enfance soit protégée, que la haine pour les impies grandisse. J'aime les hommes comme le jardinier ses plantes.

Un autre lieu saint était consacré aux Euménides, près de la ville, dans le dême de Colone, bien connu par la tragédie de Sophocle. — En dehors de l'Attique, elles étaient surtout vénérées sous ce nom à Sicyone. Tous les ans on leur offrait, à un jour déterminé, des brebis pleines, des libations faites sans vin avec un mélange d'eau et de miel, et des couronnes

1. Philon, *Quod omnia prob.* § 20. Le passage de Polémon cité par le scholiaste de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 489), d'après lequel les Eupatrides auraient été exclus des sacrifices aux Euménides et qui a conduit Muller (*de Minerva Poliade*, p. 10, nº 2) à des conclusions erronées, est évidemment corrompu et incomplet. La correction proposée par Hermann (*Opusc.*, t. VI, 2, p. 118), ὃ pour οἱ, a été à juste titre admise par Preller. On peut supposer aussi que les mots Ἡσυχίδαι ἐκαλεῖτο ou d'autres analogues doivent être rétablis.

2. Voy. Muller, dans ses Notes sur les *Euménides* d'Æschyle, v. 179 et suiv.

3. *Euménides*, v. 863.

de fleurs[1]. Elles étaient aussi l'objet d'un culte à Cérynée, en Achaïe; on assurait que tous les grands coupables qui pénétraient dans le sanctuaire y étaient frappés de délire[2]. Enfin, sous le nom de Μανίαι, elles avaient un sanctuaire à Mégalopolis, en Arcadie, où, comme cette qualification l'indique, elles manifestaient aussi leur puissance en privant les malfaiteurs de la raison[3].

Le Titan Prométhée n'avait peut-être de culte que dans l'Attique[4]; on lui avait élevé un autel dans l'Académie, et tous les ans une fête était célébrée, avec une course aux flambeaux. L'autel était dressé dans le Téménos d'Athêna. A l'entrée, on voyait un socle où étaient figurés, à côté l'un de l'autre, Prométhée et Héphaïstos, le premier sous les traits d'un vieillard portant un sceptre à la main, le second sous ceux d'un jeune homme. Sur le même monument était représenté un autel commun aux deux divinités[5]. Ce rapprochement et le choix même du lieu témoignent clairement que le culte s'adressait à l'inventeur du feu et de la céramique; la course aux flambeaux rappelait aussi le dieu qui avait donné le feu aux hommes. Il est regrettable que nous ne puissions déterminer à quelle époque remonte le culte de Prométhée dans l'Attique; ce qui est certain, c'est que la poétique légende de la révolte du Titan contre le maître des Dieux et de la délivrance que Zeus finit par lui accorder n'entrait pour rien dans la religion populaire dont il était l'objet[6]. Parmi les autres divinités

1. Pausanias, l. II, c. 11, § 4.
2. Pausanias, l. VII, c. 25, § 7.
3. Pausanias, l. VIII, c. 34, § 1.
4. Sophocle *Œdipe à Colone*, v. 56; Euripide, *les Phéniciennes*, v. 1122, Pausanias (l. X, c. 4, § 4) mentionne un petit bâtiment, à Panope, en Phocide, dans lequel se trouvait une statue en marbre pentélique représentant, suivant les uns, Prométhée, suivant les autres, Asklépios. Il est clair que Prométhée n'eut jamais de culte dans ces lieux. Il ne peut pas être question davantage d'un culte qui aurait eu pour objet le Prométhée Cabire dont Pausanias entendait parler à Thèbes (l. IX, c. 25, § 6). Quant à ce que dit un Scholiaste d'Hésiode (*Théog.*, v. 614), d'un culte de Prométhée établi en Arcadie, c'est de la folie. Voy. Schœmann, Notes sur le *Prométhée* d'Æschyle, v. 91.
5. Apollodore, cité par le Scholiaste de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v.56).
6. Je supposerais plus volontiers que le mythe de l'assistance prêtée par Prométhée à Zeus, lors de le naissance d'Athêna, n'était pas étranger au culte

rangées au nombre des Titans par les systèmes théogoniques, on mentionne encore, outre Kronos et Rhéa[1], Mnémosyne la mère des Muses, honorée dans Athènes et dans Eleuthères[2], et Thémis qui l'était à Athènes, à Delphes, à Didymæon près de Milet, à Thèbes, à Tanagra, à Olympie et à Trézène, où le nom de Thémis est employé au pluriel[3]. Mnémosyne et Thémis sont les personnifications d'idées morales; elles remontent moins haut, par conséquent, que les divinités naturalistes, bien que les théogonies leur assignent une place parmi les dieux des premiers âges; mais le culte et les théogonies sont des choses étrangères l'une à l'autre.

Les Athéniens révéraient aussi, sous le nom d'ἄνακτες, deux divinités qui non seulement possédaient un sanctuaire, mais à qui était dédiée une fête avec accompagnement de jeux et de courses, désignée sous le nom d'Ἀνάκεια[4]. On reconnaissait en eux les personnages ordinairement honorés sous le nom de Dioscures. On offrait aux Dioscures, dans le Prytanéïon, nous ne savons en quelle saison, un repas matinal composé de fromage, de pain d'orge, d'olives et de poireaux[5]. On leur rendait aussi un culte dans le dême de Céphalé, et ils y étaient invoqués comme de grands Dieux[6]. Il est fait mention dans

attique. Je dois cependant renoncer à fournir les preuves à l'appui de cette conjecture.

1. Kronos et Rhéa avaient à Athènes un temple indivis, situé dans le péribolos du temple de Zeus Olympien, qui fut achevé par Adrien; voy. Pausanias, l. I, c. 18, § 7.

2. Polémon, cité par le Scholiaste de Sophocle (*Œdipe à Colone*, v. 100; Hésiode, *Théog.*, v. 54.

3. Pausanias, l. I, c. 22, § 1; l. II, c. 31, § 5; l. V, c. 14, § 10; l. IX; c. 25, § 4, et c. 22, § 1. Voy. aussi O. Muller, *Dorier*, t. I, p. 341 (338). Au sujet de Phœbé, que l'on a supposée avoir été l'objet d'un culte à Delphes, voy. Hermann, *Opusc.*, t. VI, 2. p. 19. Le Titan, que Pausanias désigne comme l'éponyme de Titané, près de Sicyone, a été évidemment imaginé pour le besoin de la cause; nulle part il n'est question du culte qui lui aurait été rendu.

4. Hésychius et Harpocration, s. v.; *Lexicon Seguer.*, p. 212, 12. D'après un fragment de Lysias, conservé par Denys d'Halicarnasse (*de vi Demosthenis*, (t. II, p. 206 des *Orat. attici*, éd. de Zurich), on faisait courir des chevaux aux Anakeia.

5. Athénée, l. IV, c. 14, p. 137; voy. aussi R. Schœll dans l'*Hermès*, t. VI, p. 17 et 18.

6. Pausanias, l. I, c. 31, § 1.

l'histoire des guerres de Messénie d'une fête consacrée en Laconie aux Dioscures[1]. A Sparte, ils partageaient avec Zeus et Athèna le surnom d'Ἀμβούλιοι[2], et ils avaient un temple dans le Phœbæon de Thérapné[3]. Des sanctuaires leur étaient aussi dédiés dans la ville d'Asina, en Argolide[4] et, en Locride, à Amphissa, où ils étaient appelés ἄνακτες παῖδες; on ne savait pas d'ailleurs bien au juste si ce nom désignait en réalité les Dioscures, et s'il ne s'appliquait pas plutôt aux Kurètes ou aux Kabires[5]. De tout ce que nous savons des Dioscures il résulte clairement que l'on ne se rendait plus compte de leur signification originaire. Leur culte était certainement antérieur à l'avènement des Hellènes; peut-être représentaient-ils alors l'étoile du soir et celle du matin[6]. Les populations qui suivirent conservèrent le culte qu'elles avaient trouvé établi et adorèrent en général les Dioscures comme des divinités secourables. Les Spartiates voyaient en eux des auxiliaires dans les combats, d'autres réclamaient leur appui contre les dangers de la navigation, sans que personne se fît une idée exacte de leurs attributions premières. Il en était de même de leur sœur Hélène qui, d'abord divinité lunaire, fut transformée par la mythologie poétique en héroïne. Les Athéniens lui offraient, dans les Anakeia, trois victimes (Τριττύα), en partage avec les Dioscures[7]. En Laconie, elle avait ses sanctuaires particuliers et une fête était appelée de son nom Hélénia[8]. Linos était aussi

1. Pausanias, l. IV, c. 27, § 2.
2. Pausanias, l. III, c. 13, § 6.
3. Pausanias, l. III, c. 20, § 2.
4. Pausanias, l. II, c. 36, § 6.
5. Pausanias, l. X, c. 38, § 7.
6. Voy. Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 606; Preller, *Mythol.*, t. II, p. 66. Si le nom de Πολυδεύχης entraîne en effet l'idée de conduire la foule, il s'appliquerait assez bien à l'étoile du soir, qui conduit l'innombrable armée des étoiles; voy. A. Schmidt, dans la *Zeitschr. fur die Wissensch. der Sprache* d'Hœfer, t. II, p. 332, et *Beitrage z. Geschichte der Grammatik*, p. 311. D'autres linguistes penchent, il est vrai, pour le verbe δεύκω, considéré comme synonyme de βλέπω (Lobeck, *Rhemat.*, p. 60), ou de φροντίζω, ou bien changeant le δ en λ, ils interprètent ce nom dans le sens de *glorieux* ou de *bienvenu du grand nombre*; voy. Curtius, *griech. Etymol.*, t. II, p. 229; Dœderlein, *Glossar.*, n° 2047; Unger, dans le *Philologus*, t. XXV, p. 212.
7. Eustathe, *ad Odyss.* (l. I, v. 399); p. 1425, 62.
8. Pausanias, l. III, c. 15, § 3; Hésychius, s. v.

un dieu naturaliste de la religion populaire, transformé par la légende en héros; on lui faisait à Argos les honneurs d'une fête funèbre. Sa mort signifie, comme celle de Hyacinthos en Laconie, le dépérissement de la végétation brûlée par les ardeurs de l'été. La fête, sans doute à cause des agneaux que l'on y sacrifiait, était appelée Arnis, d'où est venu le mois d'Arneios [1] ; on la nommait aussi Kynophontis, parce que l'on y faisait périr les chiens qui erraient sans maîtres [2]. On ne peut douter, d'après cela, qu'elle ne tombât dans la canicule. Dans l'île de Céos, les prêtres, au moment où se levait l'étoile du Chien, sacrifiaient simultanément à Sirius et à Zeus Ikmaios, afin d'obtenir l'adoucissement de la température et le bienfait de la pluie [3].

Parmi les dieux adoptés comme des héros dans les fictions poétiques, qui étaient en Attique l'objet d'un culte et de fêtes solennelles, Héraclès tient le premier rang. Outre le sanctuaire placé tout près de la ville, devant la porte Diomée, et connu sous le nom de Kynosarge [4], il en avait d'autres dans plusieurs dèmes [5], notamment à Marathon, où lui furent rendus pour la première fois les honneurs divins. Des fêtes étaient célébrées avec des jeux et des concours dont le prix était une coupe d'argent [6]. Le culte d'Héraclès n'était pas moins répandu dans les autres contrées de la Grèce. Nous savons que, à Sicyone, sa fête durait deux jours et se divisait en deux parties, les Onomata et les Héracleia. Dans les sacrifices qui lui étaient offerts, on procédait en partie comme pour les sacrifices des héros, en partie comme pour les sacrifices des dieux [7].

1. Le mot Arneios est synonyme de Karneios ; voy. plus haut p. 536, et Sauppe, *Mysterieninschr. v. Andania*, p. 261.
2. Conon, *Narrat.*, n° 19; Athénée, l. III, c. 56, p. 99.
3. Apollonius de Rhodes, l. II, v. 522 et suiv. D'après le Scholiaste (*ibid.*, v. 526), une procession solennelle d'hommes armés paraît avoir été l'un des attraits de la fête. Dans ce passage, les fautes matérielles Κώοι pour Κείοις, et Κῴ pour Κέῳ, ne peuvent tromper personne.
4. Voy. les observations de Muller sur le livre de Leake, traduit par Rienæcker, p. 460.
5. Harpocration, s. v. Ἡράκλεια. Voy. aussi Schæfer, *Demosthenes und seine Zeit.*, t. II, p. 276.
6. Pausanias, l. I, c. 15, § 4 ; Scholiaste de Pindare, *Olymp.*, XIII, v. 144.
7. Pausanias, l. II, c. 10, § 1.

Les victimes étaient des agneaux. A Thèbes, Héraclès était honoré conjointement avec son compagnon Iolaos, par lequel les Thébains avaient coutume de jurer [1]. Il est question dans l'île de Syros d'une fête appelée Héracleia, avec accompagnement d'une procession, πομπή [2]. En un mot, le culte d'Héraclès a laissé des traces nombreuses, et ce n'est pas trop de dire qu'il n'y avait pas de district, qu'il n'y avait pas de grande ville en Grèce où il n'eût un sanctuaire et un culte. Le grand nombre de cités qui portaient son nom témoigne aussi à quel point cette religion était répandue. S'il n'y avait en réalité que deux Héraclées dans la Grèce proprement dite, l'une située en Acarnanie, l'autre près du mont Œta, on en rencontrait partout dans les colonies [3]. Enfin les surnoms divers sous lesquels Héraclès était honoré et plus encore les mythes que l'on racontait sur son compte prouvent combien étaient complexes ses attributions. Il est clair et tout le monde sait que beaucoup de ces légendes venaient de l'Orient, et avaient été transportées du Melkarth phénicien à l'Héraclès grec, mais ce n'est pas une raison de contester d'une manière absolue le caractère grec de l'idée primitive attachée à la personnalité d'Héraclès, et de le considérer comme une conception purement orientale. Il exista, dans l'origine, à l'état de divinité solaire. Héraclès personnifie la puissance du soleil, et ses effets tantôt victorieux et bienfaisants, tantôt suspendus et entravés. Aussi est-il fils du dieu du ciel, Zeus, uni avec la déesse de la lumière éthérée Athêna, ayant de nombreux points de contact avec Apollon, Hermès, Dionysos, et pour cela même, destitué, par la mythologie qui s'applique à refaire et à confondre les légendes locales, du rang qui le faisait l'égal de toutes les divinités, et rejeté dans la classe des demi-dieux. Cet amoindrissement ne put manquer d'exercer de l'influence sur le culte dont il était l'objet, bien qu'il soit prouvé par plusieurs témoignages que son caractère divin ne tomba jamais dans l'oubli. Hérodote remarque expressément que

1. Aristophane, *Acharn.*, v. 867.
2. *Corpus Inscript. græc.*, n° 2347 c.
3. Étienne de Bysance compte 23 villes du nom d'Héraclée ; on pourrait encore augmenter ce nombre.

les Grecs, en même temps qu'ils lui offraient les sacrifices funèbres réservés aux héros, ainsi qu'on vient de le voir pour Sicyone, le vénéraient à l'égal des dieux de l'Olympe [1]. Ce fut surtout à Thèbes et chez les Locriens Opuntiens qu'Héraclès commença d'être honoré comme un héros, en Attique qu'il fut adoré comme un dieu [2]. Le nom de Kynosarge, sous lequel était désigné son sanctuaire et que les exégètes expliquaient par une légende assez singulière, a trait certainement à l'étoile du Chien, dont le lever marque le moment où l'on sent surtout le besoin d'atténuer les effets du soleil.

On disait que beaucoup des sanctuaires consacrés en Attique à Héraclès avaient appartenu jadis à Thésée, et qu'Héraclès les avait détournés à son profit, de manière à n'en plus laisser que quatre à son concurrent [3]. Il faut bien admettre que cette légende repose sur quelque fondement historique, bien que nous ne soyons pas en mesure d'en déterminer l'origine. Une seule conjecture peut trouver place ici, c'est que la retraite de Thésée devant Héraclès, comparable à celle de Poseidon devant Apollon, s'explique par les mêmes motifs, c'est-à-dire que la partie de la population attique, vouée au culte d'Apollon et d'Héraclès, avait pris le dessus sur celle qui était vouée de cœur à Poseidon et à Thésée [4]. Plus tard, Apollon et Héraclès nous apparaissent encore comme les divinités suprêmes de Marathon, et la Tétrapole dont Marathon faisait partie est dans l'opinion universelle le district qu'occupèrent les premiers Hellènes étrangers à l'Ionie qui furent amenés par Xouthos [5]. C'est en partant de ce point et par l'entremise des Hoplètes établis dans cette contrée que le culte des deux divinités gagna en étendue et en importance. Thésée toutefois redevint en faveur après la guerre médique, et le dut au progrès de la démocratie dont il était réputé partisan [6]. Ce fut dans ces conjonctures que l'oracle ordonna d'aller chercher ses osse-

1. Hérodote, l. II, c. 44.
2. Diodore, l. IV, c. 39.
3. Philochorus, cité par Plutarque (*Thésée*, c. 35). Un passage d'Euripide (*Hercules furens*, v. 1328) fait aussi allusion à cette légende.
4. Voy. plus haut,
5. Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 156 et 158.
6. Pausanias, l. I, c. 3, § 3; cf. Preller, *griech. Mythol.*, t. II, p. 199.

ments dans l'île de Scyros où il était mort, exilé de l'Attique et avait été enseveli, pour les rapporter à Athènes [1]. On lui éleva un temple qui servit d'asile, surtout aux esclaves, et sa fête, si elle ne fut pas instituée à cette occasion, fut réorganisée, avec accompagnement de jeux et de festins [2]. Elle tombait le 8 du mois de Pyanepsion; on sait d'ailleurs que le 8 de chaque mois était consacré d'une manière générale à Thésée et à son père céleste Poseidon. Nous ignorons pour quel motif cette solennité avait été placée dans le mois de Pyanepsion, où elle se rencontrait avec les Pyanepsies d'Apollon [3]. Le jour qui précédait la fête de Thésée, un sacrifice funèbre était offert à Konnidas, qui avait été l'instituteur de sa jeunesse [4]. Dans le voisinage du temple élevé à Thésée se trouvait l'emplacement appelé Horkomosion, où avait été conclue la paix avec les Amazones, à la suite de leur descente dans l'Attique. On y sacrifiait aux Amazones avant la célébration des Théseïa [5]. Nous retrouvons là vraisemblablement les traces obscures d'un culte d'Artémis, dans lequel figuraient des chœurs de jeunes filles, culte dont la fondation remonte à la période marquée du nom de Thésée et doit être attribuée à des envahisseurs vaincus plus tard et confondus avec ceux dont ils avaient troublé la possession [6]. A la légende de Thésée se rattachent aussi les jeux funèbres auxquels on se livrait dans

1. Plutarque, *Thésée*, c. 36 et *Cimon*, c. 8. La date indiquée est l'Olymp. 76, 1, av. J.-C. 476; voy. aussi Krüger, *histor. philol. Studien*, p. 39.
2. Aulu-Gelle, *Noct. att.*, l. XV, c. 20; Aristophane, *Plutus*, v. 628. Une inscription publiée dans le *Philistor*, t. II, p. 134, mentionne un concours εὐανδρίας καὶ εὐοπλίας. Il y avait aussi une course aux flambeaux; voy. plus haut, p. 215, n., et Sauppe, dans les *Gœtting. Nachrichten*, 1864, p. 213.
3. D'après les témoignages anciens, on avait choisi ce jour, parce qu'il était l'anniversaire de celui où Thésée était revenu de son voyage en Crète; voy. Plutarque, *Thésée*, c. 36.
4. Plutarque, *Thésée*, c. 4.
5. Plutarque, *Thésée*, c. 27. Il y avait aussi dans Athènes un endroit nommé Amazoneion où, suivant la tradition, les Amazones avaient établi leur camp et fondé un sanctuaire; voy. Harpocration, s. v.
6. Voy. Preller, *Mythol.*, t. II, p. 199; Dondorff, *die Jonier auf Eubœa*, (*Program. des Joachimsth. Gymn.*, Berlin, 1860), p. 24 et 25; Deimling, *die Leleger*, p. 183 et suiv. Les idées sans parti pris émises par Mordtmann (*über die Amazonen*, Hanovre, 1862, p. 92) ont été justement appréciées, dans les *Heidelb. Jahrb.*, 1862, p. 750.

le Céramique, en l'honneur d'un fils du roi Minos, Androgée ou Eurygyès, mis à mort par les Athéniens [1]. Dans Minos, il faut voir le dieu d'une peuplade qui, après s'être établie en Attique, en fut chassée et poursuivie jusqu'à extermination. Son fils Androgée est un dieu ou un héros de l'agriculture, dont le culte a laissé des traces en Crète [2].

A propos des autres fêtes héroïques, nous devons nous borner à dire d'une manière générale qu'elles étaient aussi fréquentes dans les diverses contrées de la Grèce qu'en Attique. Beaucoup étaient sans importance et n'avaient qu'un public restreint, d'autres étaient des fêtes populaires, ordonnées par l'État et auxquelles tout le monde prenait part. Celles-là ne le cédaient pas en magnificence aux fêtes des dieux supérieurs. Nous avons eu déjà l'occasion de parler des héros qui, dans chaque localité, étaient considérés comme les protecteurs du pays (ἥρωες ἐγχώριοι) [3]; leurs fêtes étaient celles où l'on déployait le plus d'éclat. Les Αἰάκεια d'Égine étaient marquées par des luttes gymniques, qui attiraient de loin les concurrents étrangers, et dont les prix sont vantés par Pindare à côté de ceux que l'on distribuait à Olympie et à Némée [4]. Des jeux relevaient aussi, à Salamine, la fête d'Ajax, fils de Télamon ; à Opunte, celle d'Ajax, fils d'Oilée [5]; à Thèbes les Ἰολάϊα ou les Ἡράκλεια, ainsi nommées indifféremment, parce qu'elles étaient communes à Héraclès et à son compagnon; à Oropos, les Ἀμφιαράια [6]; chez les Mégariens, les Ἀλκάθοια et les Διόκλεια; en

1. Hésychius, s. v. ἐπ' Εὐρυγύῃ ἀγών ; Plutarque, *Thésée*, c. 15.
2. Plutarque, *Thésée*, c. 16 ; voy. aussi Hoeck, *Kreta*, t. II, p. 78.
3. Voy. plus haut, p. 203.
4. Pindare, *Olymp.*, VII, v. 156; *Néméennes*, V, v. 78, avec les Scholies.
5. *Corpus Inscript. græc.*, n° 1431 et 108, 32. Sur les Aianteïa célébrées à Salamis, voy. aussi l'inscription publiée dans le *Philistor.*, t. I, n° 1, v. 53; on y remarque qu'au temps où remonte cette inscription, c'est-à-dire au premier siècle de l'ère chrétienne, les éphèbes d'Athènes prenaient part à la fête, qu'ils avaient notamment une place marquée dans la procession et dans la course aux flambeaux.
6. A ces fêtes et aux prix que l'on y distribuait se rapporte une inscription publiée par Rangabé (*Antiq. hellen.*, n° 965). De ce fait que dans certains monuments, les dates sont fixées par les noms des prêtres d'Amphiaraüs, on peut conclure que le culte de ce héros tenait la première place à Oropos; voy. encore Rangabé, *ibid.*, n° 679, 685 et 686.

Thessalie, les Πρωτεσιλάεια; à Rhodes, les Τληπολέμεια[1], et beaucoup d'autres encore, qu'il n'est ni utile ni possible de citer tout au long. On a déjà vu plus haut que dans les temps historiques, certains personnages étaient pour diverses raisons élevés à l'état de héros, et que les honneurs héroïques leur étaient décernés. Plusieurs d'entre eux étaient aussi les objets de fêtes officielles, rendues plus brillantes par des concours. De ce nombre étaient Léonidas à Sparte, Brasidas à Amphipolis, Aratus à Sicyone. La flatterie fut poussée si loin à l'égard des rois et des hommes de guerre que des fêtes leur furent consacrées de leur vivant. Semblable honneur fut rendu en particulier à Lysandre, dans les villes de l'Asie-Mineure, notamment par les Samiens, qui osèrent transformer une fête de Lysandre en une fête de Héra, à Antigone et à Démétrius par les Athéniens et les Sicyoniens, à Antigone Doson par les mêmes Sicyoniens, à Ptolémée Soter par les Rhodiens, pour ne pas parler des proconsuls romains et plus tard des empereurs en l'honneur de qui furent fondés des temples et des solennités. en admettant même que parfois des fêtes décernées à des vivants s'adressassent en réalité aux dieux, et fussent un moyen détourné de les invoquer en faveur de ceux dont elles portaient le nom ou de leur rendre grâces pour les bienfaits dont ces personnages avaient été les intermédiaires, il n'est pas moins vrai que les objets de ces apothéoses prenaient les choses à la lettre et se considéraient comme des dieux égarés sur la terre[2]. Bien qu'une pareille obséquiosité ne répugnât pas à l'idée que le paganisme concevait de la nature divine, il est difficile de croire à la sincérité des populations qui faisaient si bon marché d'elles-mêmes.

Nous avons fait remarquer, avec plus ou moins de certitude, en énumérant les fêtes qui précèdent, que plusieurs

1. On trouvera tout ce qu'il est intéressant de connaître de ces fêtes dans la *Græcia Feriata* de Meursius, Lugd. Batav., 1619.

2. De là les dénominations de νέος Διόνυσος, νέα Δημήτηρ et autres semblables; voy. Athénée, l. VI, c. 62, et l. VII, c. 35 ; cf. Ruhnkenius dans ses Notes sur Velleius Paterculus, l. II, c. 82, § 4 ; Naeke, Notes sur Valérius Caton, p. 39 ; Keil, *Specimen onomatol. græc.*, p. 10 et *Anal. epigr. et onomat.*, p. 39 ; Krause, *Civit. Neocor.*, p. 11.

3. Voy. Rangabé, *Antiq. hellen.*, t. II, p. 744.

d'entre elles étaient célébrées seulement par une partie de la population, corporations ou classes privilégiées, que par conséquent elles n'étaient pas, à vrai dire, des fêtes nationales, ce nom devant être réservé pour les solennités adoptées par l'État, durant lesquelles toutes les affaires publiques étaient suspendues. En ce sens, les Dionysies rustiques elles-mêmes étaient une fête non pas nationale, mais régionale, puisqu'on les célébrait séparément dans les dêmes, qui n'étaient pas tous astreints à cette observance et, même en s'y soumettant, pouvaient ne pas choisir le même jour. Sans doute des visiteurs étrangers se rendaient quelquefois à ces fêtes locales. Il en était ainsi en particulier pour les Dionysies du Pirée, pour les Héraklées de Marathon, mais cette affluence tenait à l'attrait des jeux. Il arrivait aussi que l'État envoyait des Théories et des offrandes, par exemple dans le dême de Brauron, lors de la fête quinquennale d'Artémis, dans celui d'Athmonon pour les Amarysies, à Sunion pour la fête de Poseidon. Il n'en faut pas inférer que la capitale prît part aux réjouissances et qu'il y eût vacances générales. Lorsqu'on voit que les Chalkeia, avant de devenir la fête des ouvriers, avaient été une fête officielle, cela peut vouloir dire une seule chose, que l'État s'y intéressait par l'accomplissement d'un sacrifice en l'honneur d'Artémis et d'Héphaïstos. Les Mouseia et les Hermeia, qui se passaient à l'intérieur des écoles, n'étaient certainement les fêtes que des maîtres et des élèves. De même les Thalysies, les Épikleidies et les Haloa, bien que fêtées aussi dans la ville, ne l'étaient que par les propriétaires de biens ruraux, et les scènes marquantes avaient toujours pour théâtre la campagne [1]. On ne saurait douter qu'il n'y eût dans tous les pays grecs de ces fêtes restreintes, quoique nous ne possédions de renseignements précis que sur celles de l'Attique. Pour cette contrée, au moins, nous pouvons dire en toute assurance que chaque dême, sans exception, avait ses fêtes patronales, qui, malgré le luxe relatif qu'on

1. Le caractère champêtre des Thalysies, dans l'île de Cos, est attesté par Théocrite, *Id.*, VII, v. 3, et 31. On lit aussi dans le rhéteur Ménandre (*Rhet. græci*, ed. Walz, t. IX, p. 251) : τῇ Δήμητρι καὶ τῷ Διονύσῳ οἱ γεωργοὶ τὰ θαλύσια.

y déployait et le nombre des visiteurs qui s'y donnaient rendez-vous, n'en étaient pas moins réduites à ces localités [1]. Outre les fêtes de ce genre mentionnées plus haut, nous voyons signalées encore, comme ayant le même caractère, des Aphrodisies, des Anakéia, des Apollonies et des Pandies, qui paraissent avoir appartenu au dême Plothéia [2]. Nous savons toutefois que ce dême avait formé une association religieuse avec le dême Sémachidæ et un autre dont le nom est resté inconnu ; il est plus que probable, par conséquent, que quelqu'une de ces solennités était célébrée en commun. Les quatre dêmes de Phalères, du Pirée, de Thymætadæ et de Xypété, possédaient un sanctuaire indivis d'Héraclès, ce qui suppose surément que tous quatre concouraient à la fête du Dieu [3]. A Phalères, on célébrait, sous le nom de Kybernisia, une fête dédiée aux héros Nausithoos et Phæax, qui passaient pour avoir été les pilotes de Thésée [4]. Le dême Hékalé, uni à quelques dêmes voisins, fêtait l'ancienne héroïne dont il avait emprunté le nom et qui, suivant la légende, avait donné l'hospitalité à Thésée, lorsqu'il combattit le Minotaure [5]. Il est de toute vraisemblance que les mêmes hommages étaient rendus aux héros éponymes de chaque dème [6], et cette conjecture doit s'étendre aux éponymes des dix tribus qui, ayant certainement leurs prêtres, leurs sanctuaires et leur téménoi, ne pouvaient manquer d'avoir aussi leurs jours de fêtes [7]. Les quatre anciennes tribus ioniennes, bien qu'elles eussent, depuis Clisthène, perdu de leur importance

1. Aussi ces fêtes étaient-elles qualifiées de δημοτικαί, non de δημοτελεῖς, épithète que Thucydide (l. II, c. 15) applique aux fêtes nationales. De même on appelait ἱερὰ δημοτικά les sacrifices offerts par un dême, et δημοτελῆ ceux dont le peuple tout entier ou l'État faisait les frais ; voy. Harpocration et Hésychius, s. v.; *Lexicon Seguer.*, p. 240 ; Bœckh, *Staatshaush. der Athener*, t. I, p. 298 ; C.-F. Hermann, *Griech. Alterth.*, t. I, § 8, 14.

2. *Corpus Inscript. græc.*, n° 82.

3. Voy. Bœckh, *ibid.*, t. I, p. 122. Démosthène (*c. Eubulide*, § 46, p. 1313) nous apprend l'existence d'un prêtre du dême Halimus. Sur le culte d'Héraclès dans le dême Mélité, voy. Meursius, *Græcia Feriata*. p. 138.

4. Plutarque, *Thésée*, c. 17.

5. Plutarque, *Thésée*, c. 14.

6. Voy. Schœmann, *Antiq. grecq.*, t. I, p. 420.

7. *Corpus Inscript. græc.*, n° 128.

politique, continuèrent d'exercer en commun leurs anciens cultes, ainsi qu'en témoigne la mention de Zeus Géléon, c'est-à-dire du Zeus en honneur dans la tribu des Géléontes[1]. Nous parlerons plus loin des fêtes en usage dans les phratries et dans les *gentes;* mais nous devons auparavant signaler une autre classe d'associations religieuses qui ne rentraient pas dans l'organisation traditionnelle de l'État, et qui formées en toute liberté d'éléments plus jeunes, ne devaient leur existence qu'à l'initiative privée.

1. Voy. Ross, *Demen v. Attika*, p. VII, et les remarques de Meïer, p. IX.

# CHAPITRE DIX-HUITIÈME

## CONFRÉRIES

On peut dire en général que, parmi les associations privées, formées en Grèce en vue d'un but déterminé, il n'y en avait pas ou il n'y en avait guère qui ne se rattachassent étroitement à quelque dieu ou à quelque héros, et ne lui rendissent à époques fixes un culte commun. Il y avait des associations exclusivement religieuses, qui s'unissaient pour honorer telle ou telle divinité, tenue par elles en particulière estime[1]; d'autres, chargées d'une entreprise ou vouées à une industrie spéciale, réclamaient pour le succès de leurs efforts un patronage divin; d'autres encore étaient des assurances mutuelles en cas d'accident; il y en avait enfin dont les membres ne cherchaient qu'une occasion de s'entretenir et de se distraire. Que celles-là mêmes eussent parfois l'idée de s'assurer un protecteur dans le ciel et accomplissent en son honneur des cérémonies où le plaisir tenait à la vérité plus de place que la

1. C'est ce que l'on appelle proprement les Thiasotes ou Thiasites, du mot θίασος, qui signifie une réunion d'hommes associés pour la célébration de fêtes religieuses. On comprend facilement que des associations formées en vue d'une entreprise ou d'un négoce fussent désignées de même, en tant qu'elles avaient aussi un caractère religieux. La conjecture de Pétersen, que le mot θίασος s'applique uniquement à des fêtes mystiques et quelque peu désordonnées, est absolument sans fondement; voy. *der Delphische Festcyclus*, Hamburg, 1859, p. 32.

religion, c'est ce que prouve l'exemple de la joyeuse confrérie qui avait adopté pour lieu de réunion le sanctuaire d'Héraclès dans le dême de Diomée. Le nombre des sociétaires ne pouvait dépasser soixante. Amateurs de vin et de bonne chère, ils avaient naturellement choisi pour patron Héraclès, à qui l'on prêtait les même goûts. Leurs farces et leurs bons tours avaient tant de succès que Philippe de Macédoine, sensible à ce genre d'esprit, se fit rédiger un recueil de ces *anas* et le paya d'un talent[1]. La confrérie d'Héraclès existait dès le temps d'Aristophane[2]. On connaît, par les sorties violentes de Démosthène, une autre association d'un caractère plus vulgaire et plus grossier, qui se réclamait d'Ithyphallus, démon obscène attaché au cortège de Dionysos. Les membres étaient initiés au culte d'Ithyphallus et admis parmi ses serviteurs, à la suite de cérémonies honteuses[3]. Il n'est pas besoin de dire qu'il ne manquait pas non plus de confréries respectables, où l'on pouvait goûter les agréments de la société, sous la protection de divinités appropriées à ces réunions. Sophocle fut, dit-on le fondateur d'une de ces associations des amis de l'Art et de la Science qui prenaient l'occasion de s'assembler pour rendre hommage aux Muses[4]. Nous avons cité déjà les sociétés de secours mutuels, ἔρανοι[5]. Il est certain que les Éranistes avaient aussi des réunions de société où, entre autres divertissements, on se régalait en pique-nique[6]. Il résulte de différents témoi-

1. Athénée, l. XIV, c. 3, p. 614, et l. VI, c. 76, p. 260.
2. C'est ce qu'indiquent les Διομειαλάζοντες ou hableurs du dême de Diomée, dont il est question dans les *Acharniens*, v. 612 ; voy. aussi Schœmann, *Antiq. juris publici Græc.*, p. 305, n° 4, et *Opusc*, t. IV, p. 192. Je me refuse absolument à croire que ces mauvais plaisants aient formé une confrérie religieuse ayant une existence officielle, malgré l'opinion de Ahrens, consignée dans le livre de Benfey (*Orient und Occident*, t. II, p. 36).
3. Démosthène, *c. Conon*, § 17 et 20, p. 1262, et § 34, p. 1267 et suiv.
4. Voy. Westermann *'s Biographien*, p. 128.
5. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 415.
6. Le caractère enjoué de l'un de ces ἔρανοι est attesté par une inscription contemporaine des Antonins (*Corpus Inscript. græc.*, n° 126). Après une introduction en vers hexamètres, malheureusement illisible jusqu'aux trois derniers vers qui en donnent la date, vient le νόμος Ἐρανιστῶν, rédigé sur un ton plaisamment solennel, et dont on n'a pu déchiffrer aussi qu'une partie.

gnages que la plupart de ces sociétés d'assistance mutuelle, sinon toutes, étaient aussi des confréries religieuses[1]. Parmi les associations fondées par les artistes et les hommes de métier, se présentent d'abord les troupes d'acteurs ou, ainsi qu'elles s'appelaient elles-mêmes, les corporations d'artistes dionysiaques, que nous trouvons mentionnées en différentes localités, dans les temps qui suivirent la mort d'Alexandre. La plus connue est celle qui donnait des représentations en Ionie et sur les côtes de l'Hellespont, et avait obtenu la concession exclusive de ces contrées. Son siège était d'abord à Téos, d'où ses membres allèrent s'établir à Éphèse, puis à Myonnesus et enfin à Lébédos ; c'est là qu'ils se trouvaient du vivant de Strabon[2]. Leur patron était, on le devine, Dionysos, à qui un ou plusieurs d'entre eux servaient de prêtres. Des honneurs étaient rendus en outre à Apollon, aux Muses et à d'autres dieux[3]. Nous savons d'ailleurs que cette corporation était nombreuse, qu'elle ne manquait pas de considération et était loin d'être sans ressources. Des associations semblables existaient en d'autres pays[4], les unes fixées sur certains points par privilège, les autres à l'état de troupes ambulantes, περιπολιστικαί[5]. Enfin des matelots et des commerçants s'étaient unis par les mêmes liens, à Délos par exemple, où nous trouvons deux associations de ce genre, l'une placée sous le patronage de Zeus Xénios[6], l'autre sous celui de l'Héraclès de Tyr, ce qui s'explique parce qu'elle était composée de Métèques, originaires de Phénicie; aussi s'intitule-t-elle la confrérie des Héracléistes tyriens. A sa tête est un Archithiasite[7] que ce titre désigne comme présidant aux fêtes religieuses appelées θίασοι,

1. Sur le rapprochement des ἔρανοι et des θίασοι, voy. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, l. VIII, c. 9, § 5, et Athénée, l. VIII, c. 64, p. 362.
2. Strabon, l. XIV, p. 643; *Corpus Inscript. græc.*, t. II, p. 656.
3. *Corpus Inscript. græc.*, n° 3067, v. 7 et 12.
4. Une inscription publiée par Rangabé (*Antiq. hellen.*, t. II, p. 436) fait mention d'une troupe athénienne; voy. aussi Athénée, l. V, c. 49, p. 412, et l. IV, c. 31, p. 149, où il est question d'un σύνοδος Διονυσιακῶν τεχνιτῶν, en Arcadie.
5. *Corpus Inscript. græc.*, t. I, p. 417.
6. *Corpus Inscript. græc.*, n° 124, avec la remarque de Bœckh, p. 171.
7. *Corpus Inscript. græc.*, n° 2271, v. 4 et 36.

d'où venait aussi à tous les associés le nom de Thiasites[1]. Diverses confréries sont souvent distinguées par les noms des divinités dont elles réclamaient l'appui : telles étaient celles des Sarapiastes[2], des Haliastes, et en fait de femmes, les Haliades, les Paniastes, les Dionysiastes, les Aphrodisiastes, les Adoniastes, les Asklepiastes, les Agathodæmonistes et autres encore[3]. Certaines associations empruntaient aussi leurs noms aux rois et aux princes dont elles se recommandaient et en l'honneur de qui elles célébraient des fêtes ; dans ce nombre on peut ranger les Attalistes, les Eupatoristes, les Basilistes[4]. D'autres étaient désignées par les noms des solennités qu'elles avaient adoptées, comme les Panathénaïstes et les Théoxéniastes[5], ou par les jours dans lesquels tombaient ces fêtes, comme les Nouméniastes, les Tétradistes, les Eikadistes ou Eikadeis[6]. A l'occasion de quelques-unes des confréries ainsi dénommées, il est fait mention du personnel dirigeant : on trouve cités çà et là des gardiens du trésor, des greffiers, des Hiéropoioi, des Proéranistes et des Archiéranistes[7]. Les deux dernières dénominations semblent indiquer que les membres devaient s'imposer une cotisation pour subvenir aux frais des fêtes et des banquets publics. Nous ne sommes d'ailleurs pas en mesure de fournir des renseignements précis sur ces diverses sociétés et sur leurs rapports avec le culte officiel. Il est très vraisemblable que, dans le nombre, quelques-unes avaient un caractère public, qu'elles avaient été fondées

1. Sur cette forme θιασῖται, qui a remplacé θιασῶται, voy. Schœmann, dans ses Notes sur Isée, p. 424.

2. *Corpus Inscript. græc.*, n° 120, avec les remarques de Bœckh, p. 163.

3. *Corpus Inscript. græc.*, n° 2525 ; cf. Ross, *Inscript.*, III, n° 282 et 292.

4. *Corpus Inscript. græc.*, t. III, p. 419.

5. *Corpus Inscript. græc.*, n. 2338, x. 25 ; cf. Ross, *Inscript.*, n. 282.

6. Athénee, l. XII, c. 76, p. 551, l. VII, c. 28, p. 287, et l. XIV, c. 78, p. 659. Au sujet des Eikadistes, qui célébraient l'anniversaire de la naissance d'Épicure, voy. plus bas, ch. XXI. Sur l'association à la vérité fort obscure des Eikadeis, on peut consulter Muller, dans les *Nouvelles Annales de l'Inst. archéol.*, t. I, 1836, p. 325-351 ; Rangabé, *Antiq. hellen.*, t. II, p. 89, et Meier, dans l'introduction aux *Demen* de Ross, p. v et vi.

7. Des greffiers, des trésoriers, des Hieropoioi et une Proénestria des Sarapiastes sont mentionnés dans une inscription du *Corpus*, n° 120 ; on peut voir aussi (*ibid.*, n° 2525), un Archiéraniste des Haliastes et des Haliades.

pour veiller à ce que tout se passât bien dans les fêtes célébrées au nom de l'État[1], et pouvaient être comparées avec les compagnonnages romains des Titii, des Luperci, des Fratres Arvales. D'autres n'étaient certainement que des associations privées, constituées pour l'exercice d'un culte étranger à la religion de l'État. A cette dernière classe appartiennent les adorateurs de la Mère des dieux au Pirée, dont le sanctuaire était desservi par un prêtre d'Héraklée qui ne pouvait se prévaloir du titre de citoyen, et ce détail seul prouve que ce culte était étranger au culte officiel. Il en était de même du Thiasos de Zeus Labrandeus, auquel était attaché un prêtre nommé Ménis, d'Héraklée en Carie[3]. Le culte rendu dans le Pirée à Artémis, peut-être Artémis Phéræa, avait le même caractère privé, attendu que parmi les Hiéropoioi qui en étaient chargés se trouvaient un Isotèle et un Métèque de Soli[4]. La part que, dans le Pirée également, une prêtresse de Corinthe prenait au culte de a déesse Syrienne, et le nom d'Orgéons donné à ses adorateurs, prouvent aussi que l'État n'y était pour rien[5]; ce nom indique en effet que l'association n'était pas une association ouverte à tout le monde[6]. Personne ne peut être surpris que de semblables confréries se soient établies dans

1. La qualification de φιλώνειοι, donnée aux Agathodæmonistes de Rhodes, et celle de χαιρημόνειοι, attribuée aux Dionysiastes du même pays doivent se rattacher, suivant une conjecture très vraisemblable de Ross (*Inscript.*, II, p. 34), aux fondateurs de ces associations.

2. Voy. Hermann, dans le *Philologus*. t. X, 2, p, 293, et Keil, dans les *Jahrb. für Philol.*, suppl. II, 1858, p. 359.

3. Voy. une inscription publiée dans la *Revue archéolog.*, 1864, p. 399.

4. Voy. Ross, *Demen v. Attika*, p. 53, nº 21, et Rangabé, *Antiq. hellen.* nº 1060. Le surnom d'Artémis a disparu de l'inscription. On pourrait penser aussi qu'il était question d'Artémis Nana, qui figure dans un monument épigraphique découvert récemment au Pirée et publié par Kumanudis ('Επιγρ. ἑλλ. 'Αθην., 1860, p. 17).

5. Voy. Rangabé. *Antiq. hellen.*, t. II, nº 809, 2. Des ὀργεῶνες sont mentionnés aussi dans les inscriptions publiées par Kumanudis et dans celle qu'ont donnée les 'Εφημ. ἀρχαιολ., sér. II, I, nº 1, où ces personnages votent des honneurs à la prêtresse, en récompense de sa bonne administration. Ces inscriptions ont été découvertes également au Pirée; elles datent de l'intervalle écoulé entre les Olymp. CXX et CXXX, et ont trait sans doute au même culte.

6. *Lexicon Seguer.*, p. 264, 23, et p. 286, 11; *Etymol. magn.*, p. 629, 23; Photius, *Lexicon*, p. 344, 7 et 13.

l'Attique et particulièrement au Pirée, pour peu que l'on songe à l'affluence des étrangers et au nombre de Métèques qui s'y trouvaient réunis. Beaucoup de citoyens d'ailleurs se joignaient à eux, et la participation du Dême, qu'il ne faut pas confondre avec celle de l'État, assura à quelques-unes de ces associations des privilèges particuliers[1].

1. L'inscription citée ci-dessus contient une décision prise par les ὀργεῶνες dans l'ἀγορὰ κ., c'est-à-dire dans l'ἀγορὰ κυρία. Il est évident qu'il ne peut être question ici, quoiqu'en dise Rangabé, d'une assemblée générale du peuple, ces réunions étant toujours désignées par le mot ἐκκλησία ; il s'agit d'une assemblée de démotes, à laquelle les ὀργεῶνες avaient le droit de prendre part. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 421, et *Antiq. Juris publ. Græc.*, p. 205.

## CHAPITRE DIX-NEUVIÈME

### CULTES DES PHRATRIES ET DES *GENTES*

Au sujet des Phratries, nous avons déjà remarqué[1] que, depuis les réformes de Clisthène, elles existaient seulement à l'état d'agglomérations religieuses et avaient perdu leur caractère politique. Tout ce qui leur restait de ces anciennes attributions, c'est qu'elles inscrivaient sur leurs registres les enfants des citoyens, nés en légitime mariage. Chaque Phratrie avait un centre de réunion, φράτριον, où s'élevaient des autels aux dieux communs des Phratries, Zeus et Athêna, surnommés φράτριος et φρατρία[2]; mais d'autres divinités recevaient aussi les hommages distincts de telle ou telle Phratrie; on cite en particulier un sanctuaire d'Apollon Hebdomaios, dans celle des Achniades[3]. La fête principale des Phratries était les Apaturies, que toutes célébraient le même jour. Quelques-unes tentaient d'expliquer ce nom par une légende; d'autres, avec plus de vraisemblance, le considérant comme synonyme d'ἀπατόρια, équivalant lui-même à ὁμοπατόρια, auquel cas les Apaturies étaient la fête qui réunissait tous les pères de famille existant dans les Phratries. Elles duraient trois jours et tombaient dans le mois de Pyanepsion;

1. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 416.
2. Voy. Meier, *de Gentib. att.*, p. 11, n. 84-86.
3. *Corpus Inscript. græc.*, n° 463. Voy. aussi sur ce point et pour tout ce qui suit, Meier. *ibid.*, p. 10, n. 82.

on ignore à quelle date; tout ce que l'on sait, c'est que la première journée s'appelait Dorpia ou Dorpeia, d'après les banquets, qui avaient lieu le soir et étaient naturellement précédés par des sacrifices. Toutefois, les principaux sacrifices étaient réservés pour la seconde journée, appelée ἀνάρρυσις, peut-être parce que les sacrificateurs ramenaient en haut la tête des victimes; nous donnons cette explication pour ce qu'elle vaut [1]. Les frais de ces offrandes étaient supportés non par les Phratries, mais par l'État [2]. Le troisième jour, les enfants venus récemment au monde étaient présentés par leur père ou par les personnes qui en avaient reçu mission, aux Phratores réunis dans le Phratrion, à la suite de quoi ils étaient inscrits sur les registres, pourvu cependant qu'ils fussent nés en légitime mariage. Une déclaration solennelle devait être faite en ce sens et pouvait même être contredite par le premier venu. Si la fraude paraissait probable, une enquête était ordonnée. Le père offrait ensuite un agneau ou une chèvre, que le président ou le prêtre de la Phratrie immolait sur l'autel. Ce sacrifice s'appelait κουρεῖον, comme étant accompli à l'intention des enfants, κοῦροι et κοῦραι; le jour où il y était procédé s'appelait ἡμέρα κουρεῶτις [3]. Au lieu de κουρεῖον, on se servait

1. Voy. cependant Suidas, s. v. ἀναρρύει; *Lexicon Seguer.*, p. 417, 6, e Bachmann, *Anecd.*, t. I, p. 113, 3.

2. C'est pourquoi les grammairiens appellent les Apaturies une ἑορτὴ δημοτελής. Voy. les passages réunis par Meier, *de Gentib. att.*, p. 12, 2. Pour la même raison, les προθένται que mentionne le décret du Sénat conservé par Athénée (l. IV, c. 71, p. 171) et dont il a été question plus haut, p. 521[1] doivent être les citoyens nommés par l'État pour veiller aux banquets des sacrifices mis à la charge du trésor; voy. Mommsen, *Heortol.*, p. 307. Nous avons fait remarquer à cette occasion que malgré cela les Apaturies ne doivent pas être considérées, à proprement parler, comme une fête de l'État. A l'appui de cette opinion, on peut, outre les raisons que nous avons données déjà, citer le récit dans lequel Xénophon raconte ce qui précéda la condamnation des généraux vainqueurs aux Arginuses (l. I, c. 7, § 8).

3. Cette explication est du moins celle qui est donnée par la plupart des Anciens, et la plus vraisemblable. Sur une autre conjecture d'après laquelle κουρεῖον serait dérivé de κουρά, parce que, à ce jour, on faisait tomber la barbe aux Ephèbes pour la consacrer aux Dieux; voy. Meier, *de Gentib. att.*, p. 17. Les arguments qu'Hermann oppose à Mommsen, dans la *Zeitsch. f. d. Alterthumsw.*, 1835, p. 1142, ne me persuadent pas, bien que je ne mette pas en doute la présentation des Ephèbes devant les Phratores pour la déclaration de leur majorité; voy. *Antiq. grecques*, t. I, p. 417.

aussi du terme de μεῖον, que l'on expliquait de la manière suivante: la loi exigeait que les victimes eussent un certain poids et les Phratores, entre lesquels les viandes devaient être partagées, avaient intérêt à y tenir la main; aussi trouvaient-ils souvent que l'offrande était trop mince et insistaient-ils pour qu'elle fût pesée, de manière à ce que chacun eût son compte. Si l'on adoptait cette explication, μεῖον serait le comparatif de μικρός; suivant d'autres, ce mot se rattacherait à μείς, mois[1], et désignerait de jeunes animaux âgés d'un mois seulement. Comme accessoires à la fête, on accomplissait encore d'autres sacrifices dont le jour ne saurait être fixé. Apollon πατρῷος y avait peut-être sa part; le fait est vraisemblable aussi pour Dionysos Μελάναιγις; il est certain pour Héphaistos, que l'on honorait comme dieu du feu, en allumant des torches et en chantant des hymnes[2]. Le troisième jour de la fête, les pères de famille présentaient ceux de leurs enfants qui fréquentaient encore les écoles, afin de mettre le public à même de juger de leurs progrès. Les enfants récitaient des fragments des poètes et des prix étaient distribués à ceux qui s'en acquittaient le mieux[3]. La fête des Apaturies n'était pas spéciale aux Athéniens; on la retrouve à Trézène, ainsi que le prouve le surnom d'Apaturia, sous lequel Athéna y était adorée[4]. Elle était aussi célébrée par toutes les populations ioniennes, à l'exception des habitants d'Éphèse et de Colophon[5]; mais on ne sait quelles étaient les cérémonies en usage dans ces contrées[6].

1. C'est l'opinion d'Hermann, mais voy. en sens contraire Mommsen, *Heortol.*, p. 308.

2. Istros, cité par Harpocration, s. v. λαμπάς. Voy. aussi Meier, *ibid.*, p. 13-18. J'ai admis Apollon Patroos, non pas à cause de la consécration des chevelures qui pouvait bien n'avoir pas lieu aux Apaturies, scrupule qui m'a empêché de mentionner Artémis nommée aussi par Hésychius (s. v. κουρεῶτις), mais parce qu'il est vraisemblable qu'un dieu en relation si intime avec la famille, fils de la déesse des Phratries, Athéna, et d'Héphaïstos, ne pouvait être oublié dans cette fête des familles. Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 324, et Jahn, dans les *Leipz. Sitzungsber.*, 1861, p. 325 et 326.

3. Platon, *Timée*, p. 21 B.

4. Pausanias, l. II, c. 22, § 1.

5. Hérodote, l. I, c. 147.

6. Dans la biographie d'Homère, faussement attribuée à Hérodote, il est question d'une fête des Apaturies à Samos, où les femmes sacrifient dans

De même que les Phratries, les *gentes*, qui en étaient une subdivision, avaient leurs patrons divins ou héroïques. Beaucoup de ces cultes furent, dans le cours des temps, élevés à la dignité de cultes officiels, bien que la direction sacerdotale restât toujours confiée aux membres de la *gens*, qui se le transmettaient par héritage, ainsi que nous l'avons vu déjà. D'autres restèrent à l'état de cultes domestiques dans l'intérieur de chaque *gens*, où ils étaient perpétués avec un soin jaloux[1]. Les dieux honorés privément dans les *gentes* s'appelaient θεοὶ πατρῷοι; leurs cultes étaient les ἱερὰ πατρῷα. Cette manière de s'exprimer est toujours exactement observée par les Athéniens, qui se piquaient de correction dans le langage. Aussi ces locutions doivent-elles toujours s'entendre des cultes privés, non des cultes publics, pour lesquels sont réservées les expressions θεοὶ πάτριοι, ἱερὰ πάτρια[2]. Les objets de cultes privés étaient, dans toutes les *gentes*, Zeus ἑρκεῖος et Apollon πατρῷος. L'épithète de πατρῷος n'est pas attribuée à Zeus par les Athéniens[3]. Si, dans les poètes attiques, il est fait quelquefois mention d'un Zeus πατρῷος, c'est que ce n'est pas un Athénien qui parle[4]. Les anciens mêmes ne pouvaient dire sûrement pourquoi Apollon était adoré sous ce vocable. La plupart se contentaient de rattacher cette particularité à la fable d'Ion, auteur de la race ionienne et fils d'Apollon, qui ne fut certainement imaginée que plus tard[5]. Nous aimons mieux reconnaître que

un carrefour à une divinité surnommée κουροτρόφος. La circonstance du carrefour fait penser à Hécate, qui était aussi κουροτρόφος (voy. Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 227), ou à Artémis souvent identifiée avec cette déesse et à laquelle est attribué le même surnom. Osann (*Zeitschr. f. d. Alterthumsw.*, 1858, p. 590) propose Apollon ; mais il est plus vraisemblable qu'il s'agit d'une divinité femelle, puisque les femmes pouvaient seules accomplir les sacrifices et chassaient les hommes, s'il s'en présentait.

1. Voy. par exemple ce qu'Hérodote (l. V, c. 61) dit des Géphyræens et du culte de Déméter Achaia, qui n'existait que chez eux.

2. Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 185 ; Meier, *de Gentib. att.*, p. 28.

3. Platon, *Euthydème*, p. 302 D.

4. Voy. surtout Ellendt, *Lexicon Sophocleum*, t. II, p. 533.

5. Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 163 et suiv. — Il est certain que les Dieux qualifiés de πατρῷοι pouvaient être quelquefois considérés comme la souche de la nation ou de la *gens* chez lesquelles ils étaient en honneur ; mais il n'est pas moins établi qu'il n'en était pas ainsi pour tous et que l'épithète de παρτρῷος n'a pas ce sens en elle-même. Pour les autres

s'il n'est pas impossible de mettre en avant une explication vraisemblable, on ne saurait en démontrer la vérité. Ce qui ne nous paraît pas pouvoir soutenir l'examen, c'est l'opinion émise par quelques modernes qu'Apollon aurait été dans l'origine un dieu à l'usage exclusif de la noblesse, et son culte une ligne de démarcation entre les diverses classes de la population attique. D'après la même hypothèse, Solon, de concert avec Épiménide, aurait le premier renversé cette barrière et mis le culte d'Apollon à la portée de tous les Athéniens libres. — Près le portique royal et celui de Zeus Eleuthérios, était un temple d'Apollon Patroos, où les pères et les tuteurs avaient coutume d'amener leurs enfants ou leurs pupilles pour les présenter et les recommander au Dieu [1]. De son côté, Zeus Herkéios avait un autel dans le Pandrosion, situé sur l'Acropole [2]. Il était là comme l'appui tutélaire de la maison d'Érecthée qui personnifiait, pour ainsi dire, l'unité de l'État. Il était donc naturel qu'il fût honoré dans les familles réunies en *gentes*, comme il l'était dans chaque famille isolée. Tous les citoyens de pure race athénienne se disaient les *gennètes* (gentiles) de Zeus Herkéios, aussi bien que d'Apollon Patroos [3].

qualifications indiquant les rapports intimes des dieux avec les peuples et les pays, les races et les familles, telles que πατριῶται (Plutarque, *Quæst. conviv.*, l. IV, c. 6, § 1 ; *Corpus Inscript. græc.*, nº 1444, 11) ἐγγενεῖς, γενέθλιοι, γενέται, ὁμόγνιοι, ὁμογένειοι. Il y a seulement lieu de remarquer que les idées exprimées par ces mots sont très vagues et qu'ils peuvent être pris tantôt dans un sens, tantôt dans un autre.

1. Démosthène, *c. Eubulide*, p. 1315, § 54. Pour la situation des lieux, voy. Schœmann, *Opusc.*, t. I, p. 318.

2. Philochorus, cité par Denys d'Halicarnasse, *de Dinarcho*, c. 3 ; voy, aussi Leake, *Topogr. of Athens*, t. I, p. 339 et 579, London, 1841.

3. Démosthène, *c. Eubulide*, p. 1319, § 67.

# CHAPITRE VINGTIÈME

## CULTE DOMESTIQUE

Il n'est pas douteux qu'Apollon Patroos et Zeus Herkeios ne fussent aussi les objets d'un culte domestique, dans toutes les anciennes familles de la bourgeoisie. A la vérité, les citoyens de fraîche date pouvaient bien ne pas honorer Apollon sous le surnom particulier de Patroos, mais ils ne lui rendaient pas moins un culte intérieur, et dès lors leurs enfants étaient autorisés à l'invoquer comme leur divinité paternelle, πατρῷος. D'autres divinités rentraient aussi dans le culte domestique, chacun suivant l'inclination qui le portait vers telle ou telle, ou s'attachent à l'un ou l'autre des attributs qui leur avaient valu leurs surnoms divers. Le culte le plus suivi était celui de Zeus κτήσιος, qui avait pour mission de conserver et d'accroître les patrimoines. On lui témoignait d'autant plus de zèle qu'on sentait avoir plus besoin de son secours, et souvent, dans les sacrifices qu'on lui offrait, on avait bien soin de tenir éloignés tous les étrangers, esclaves ou hommes libres, et de n'admettre que les membres les plus proches de la famille, de qui l'on n'avait pas à craindre qu'ils pussent détruire l'effet des sacrifices et des prières [1]. Zeus ἐφέστιος était aussi l'objet d'un culte domestique,

1. Sur les motifs qui déterminèrent cette exclusion des étrangers, voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 276. Il résulte assez clairement d'un passage d'Isée (*Orat.* VIII, c. 16, § 8) que quelques citoyens seulement, et non pas tous, témoignaient cette jalousie ombrageuse à l'endroit de leur culte domestique;

en tant que gardien du foyer[1]. Le foyer était considéré comme un autel d'Hestia, et c'était la coutume, lors même que l'on honorait d'autres dieux, de commencer et de finir par elle[2]. Beaucoup plaçaient au-dessus ou à côté du foyer une figure d'Héphaïstos, le dieu du feu[3]. On peut admettre, en outre, sans témoignages précis, que les dieux et les héros qui présidaient à certaines professions recevaient de la part de ceux qui les pratiquaient des honneurs particuliers. Ainsi un culte domestique était rendu à Athêna Erganê et à Héphaïstos par les artistes et par les artisans, à Prométhée ou à Kéramos par les potiers, à Hermès par les rhéteurs et les instituteurs de la jeunesse, à Héraclès par les athlètes, à Asklépios par les médecins, à Dionysos par les poètes et les acteurs. Naturellement aussi les étrangers, s'ils venaient s'établir dans une ville où ils ne trouvaient pas de culte public établi en l'honneur de la divinité qui, dans leur patrie, avait leur préférence, pouvaient se croire tenus de lui consacrer à l'intérieur de leur maison un culte privé. C'est ainsi que, chez Aristophane, il est question d'un dieu barbare, dont un certain Exékestidès s'était fait un dieu πατρῷος, et qu'Hérodote cite un personnage du nom d'Isagoras, qui sacrifiait à Zeus Karios, dont sans doute il avait apporté le culte de Carie[4]. Plutarque, de son côté, raconte que Timoléon, reconnaissant de la chance inespérée qui l'avait fait réussir dans de difficiles entreprises, avait élevé chez lui un autel au Hasard (Αὐτοματία) et offrait à ce dieu de fréquents sacrifices[5]. De pareils exemples durent se

c'est ce que Stark a reconnu, dans ses notes sur les *Griech. Alterth.* d'Hermann (t. II, § 8, 2). Nous ne pouvons donc admettre les conséquences qu'un érudit considérable a tiré de l'exemple cité par Isée, non plus que l'opinion exprimée par le même savant, que la question εἰ τὰ τέλη τελεῖ a trait aux cultes domestiques ; la vérité est dans Bœckh, *Staatshaus.*, t. I, p. 660 ; voy. aussi Schœmann, *Opusc.*, t. IV, p. 197 et suiv.

1. Hérodote, l. I, c. 44.

2. Cornutus, *de nat. Deor.*, c. 28 p. 159 et 161, avec les remarques d'Osann, p. 340; voy. aussi ci-dessus, p. 318.

3. Scholiaste d'Aristophane, *Aves*, v. 436.

4. Aristophane, *Aves*, v. 764 et 1527, éd. Didot; Hérodote, l. V, c. 66 ; voy. aussi Schœmann, *Opusc.*, t. III, p. 434.

5. Plutarque, *Timoléon*, c. 36; Cornélius Nepos, *Timoléon*, c. 4. Αὐτοματία est à peu près l'équivalent de Ἀγαθὴ Τύχη.

renouveler souvent. Les personnes qui, d'une manière ou d'une autre, se trouvaient en possession d'une œuvre d'art représentant une divinité et qui l'installaient chez elles pouvaient être tentées de disposer une chapelle et d'y établir un culte domestique, comme le raconte Cicéron d'un riche habitant de Messana, qui avait fait construire un oratoire, pour y recevoir une statue d'Éros par Praxitèle et une statue d'Héraclès par Myron, et avait disposé des autels devant ces images[1]. Des cas de ce genre sont sans doute exceptionnels. Les chapelles et les oratoires ne pouvaient trouver place que dans les grandes habitations. Dans les demeures étroites à l'usage des gens peu aisés, il fallait bien se contenter d'une niche pratiquée dans la muraille ou d'une armoire où l'on serrait des figurines le plus souvent en argile[2]. Zeus Ctésios était honoré dans les greniers, et souvent, à défaut d'image, il y était représenté symboliquement par un vase de terre[3]. L'assertion que Zeus Herkeios avait un autel dans la cour intérieure, *aula*[4], ne peut être évidemment acceptée que sous la réserve qu'il y eût, en effet, une cour intérieure[5]. Il est bien vrai que généralement il en était ainsi, mais il est difficile de croire que cette disposition existât dans les habitations trop modestes. Il y avait à Athènes des maisons qui ne coûtaient pas plus de quatre ou cinq cents francs[6], et qui ne pouvaient être évidemment aménagées comme les habitations importantes, où les bâtiments se développaient autour d'une cour intérieure. La façon de construire variait en Grèce, non moins qu'à Pompéies, où il ne manque

1. Cicéron, c. *Verrès*, II, c. 2 et 3.

2. Νάϊσκος, ναϊσκάριον. Voy. le Scholiaste d'Æschine, c. *Timarque*, § 10, p. 13, éd. de Zurich, et O. Muller, *Archæol. der Kunst*, § 72.

3. Voy. Overbeck, *Pompeii*, p. 197. Un Scholiaste d'Aristophane (*Plutus*, v. 395) parle aussi de peintures représentant Hestia et Zeus Ephestios. Voy. Reuner, *Hestia*, p. 86.

4. Voy. plus haut, p. 237. Zeus Ktésios était quelquefois aussi honoré en dehors des habitations privées ; voy. à ce sujet une inscription d'Anaphé, publiée par Rangabé (*Antiq. hellén.*, n° 820), où il est question d'un autel et d'une statue de ce dieu, placés dans le péribolos d'un temple d'Apollon.

5. Harpocration, Photius et Suidas, s. v. ἑρκεῖος. Voy. aussi Becker, *Chariklès*, t. II, p. 81, et Petersen, *der Hausgottesdienst der alten Griechen*, p. 17.

6. Voy. Bœckh, *Staatshaush.*, t. I, p. 94.

pas non plus de petites maisons sans Cavædium[1]. — Aux divinités domestiques appartient encore Hermès Strophaios, gardien des gonds sur lesquels tournent les portes, en l'honneur de qui l'on plaçait volontiers derrière le seuil de la maison une niche ou une armoire[2]. Souvent aussi on disposait près de l'entrée un petit Hékatéion, c'est-à-dire un meuble renfermant une image d'Hékate à laquelle, chaque fois que l'on passait devant, on faisait ses dévotions, avec l'espoir d'en obtenir certains signes réputés favorables[3]. Devant la porte, il y avait aussi d'ordinaire une petite colonne de forme conique, symbole du dieu chargé de veiller sur la voie publique, que l'on représentait à Athènes et presque partout sous les traits d'Apollon Agyieus, dans quelques pays cependant, sous ceux de Dionysos et d'Hermès[4]. Au coin des rues et sur d'autres emplacements encore, on voyait çà et là des Hermès, qui n'étaient plus comme les précédents attachés à des habitations particulières, mais étendaient leur protection sur tout le voisinage et se recommandaient à la dévotion publique. Athènes en possédait un grand nombre dus à des libéralités particulières ou offerts par des corporations. Ils s'étendaient en une longue colonnade reliant le portique royal et celui du Pœcile, d'où était venu à la voie elle-même le nom de portique des Hermès[5]. Depuis le règne d'Hipparque, fils de Pisistrate, les Hermès servaient aussi, dans les grandes routes de l'Attique, de bornes milliaires et de poteaux indicateurs[6].

Dans les temps que nous décrit l'épopée homérique, chaque animal immolé était l'occasion d'un sacrifice aux dieux; c'était une fête domestique où la religion avait sa part[7]. Nous ne saurions dire si cette coutume se maintint longtemps.

1. Overbeck, *Pompeii*, p. 196.
2. Aristophane, *Plutus*, v. 1153, avec les Scholies.
3. Aristophane, *Vespæ*, v. 804; *Lysistrata*, v. 64, éd. Didot; voy. aussi Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 234.
4. Harpocration, s. v. ἀγυιᾶς. Voy. aussi Becker, *Chariklès*, t. II, p. 96; Wieseler, *Intorno al Agyeus*, dans les *Annali dell' Instituto archæol.*, t. XXX, p. 222 et suiv., et plus haut, p. 230.
5. Harpocration, s. v. Ἑρμαῖ; Æschine, *c. Ctésiphon*, § 183; Xénophon, *Hipparchikos*, c. 3, § 2; Ross, *das Theseion*, p. 63.
6. *Corpus Inscript. græc.*, t. I, p. 32.
7. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 38.

Il n'arrivait pas plus souvent aux Grecs qu'à nous de tuer de gros animaux pour les besoins d'une maison particulière. On se fournissait au jour le jour chez le boucher, κρεωπώλης, car il n'est pas douteux que cette industrie existât dès lors [1]. Nous laisserons indécise la question de savoir si le boucher offrait lui-même une partie des viandes en sacrifice; mais lorsque la bête était tuée à l'intérieur d'une habitation particulière, on ne pouvait guère s'en dispenser. Ordinairement, ce n'était pas le chef de la famille qui se chargeait lui-même de l'exécution; il laissait ce soin à des valets, s'il en avait d'assez experts, ou il louait un homme du métier qui accomplissait en même temps la cérémonie religieuse, au nom du maître [2]. Ce n'est que dans des cas exceptionnels, lorsque, par exemple, on célébrait une fête de famille, que le chef pouvait prendre part à cette besogne. — En semblables circonstances les dieux domestiques n'étaient pas oubliés, alors même que les actes religieux auxquels on se livrait s'adressaient à d'autres divinités, lesquelles variaient suivant le caractère de la fête. Dans les noces qui, partout en Grèce, étaient accompagnées de cérémonies religieuses, il n'est guère fait mention des dieux domestiques; il est cependant difficile de croire que leur pensée ne fût pas présente, que la nouvelle mariée ne se plaçât pas sous leur garde; mais, par cela même que la chose allait de soi, il n'est pas expressément question de ces exercices intérieurs de piété et l'on ne parle que de ceux qui se pratiquaient ouvertement. Les rites n'étaient pas partout les mêmes. Le particularisme des populations grecques se montrait en cela comme dans le reste. D'ailleurs nous ne possédons des détails à peu près complets qu'en ce qui concerne Athènes; nous sommes

1. Machon, cité par Athénée, l. XIII, c. 43, p. 580; Pollux, l. VII, c. 25; Scholiaste d'Aristophane, *Pax*, v. 364; Hésychius, s. v. κάπηλα. Télès, dans Stobée, *Florilegium*, tit. V, p. 19 (p. 139, éd. de Leipsick), appelle les boucheries μαγειρεῖα.

2. Dans Athénée (l. XIV, c. 78, p. 659), Olympias recommande à son fils Alexandre un cuisinier qu'elle dit fort entendu en ce qui concerne les sacrifices domestiques. Le chapitre entier d'Athénée prouve que les μάγειροι étaient θυτικῆς ἔμπειροι. On lit aussi dans le même compilateur (c. 80, p. 661, v. 41) le passage suivant du poète comique Athénion: καταρχόμεθ' ἡμεῖς οἱ μάγειροι, θύομεν, σπονδὰς ποιοῦμεν. Cf. *ibid.*, l. IV, c. 70, p. 170, l. IX, c. 29, p. 382, et Babrius, *Fab.*, 21 et 51.

réduits pour les autres États à quelques indications insuffisantes.

Le mariage est généralement représenté par les Grecs comme un achèvement, τέλος, et les dieux qui président aux unions conjugales sont appelés θεοὶ τέλειοι. Ces mots n'entraînent pas, à vrai dire, l'idée d'un acte religieux, d'un sacrement; ils signifient seulement que le mariage est le complément obligé de la vie, et que l'existence d'un célibataire n'est qu'une demi-existence [1]. Par là, toutefois, les Grecs reconnaissaient de façon assez nette pour qu'on ne puisse s'y méprendre que le mariage n'est pas seulement une institution humaine, qu'il est de fondation divine, placé à ce titre sous la surveillance et la protection des dieux [2], bien que la pratique ne répondît pas toujours à la théorie. Cet accord, en effet, fut plus rare peut-être chez eux que chez nous; leurs législations, notamment, soit qu'elles ne se proposassent pas un but aussi élevé, soit qu'elles n'eussent pas la même confiance dans la vertu inhérente à la loi, s'appliquèrent moins que la plupart des législations modernes à encourager les bons sentiments et à réprimer les mauvais procédés.

Les cérémonies religieuses qui précédaient le mariage étaient désignées par le nom général de προτέλεια; elles avaient lieu la veille et peut-être même commençaient plusieurs jours auparavant [3]. Elles consistaient surtout en prières et en sacrifices adressés aux divinités dont la bénédiction devait le plus porter bonheur au ménage, et qui, pour cette raison, étaient appelés θεοὶ γαμήλιοι. Au premier rang était placée Héra, qualifiée plus souvent qu'aucune autre déesse de γαμηλία ou γαμήλη; après elle viennent Artémis, à qui, ainsi que

1 Scholiaste de Pindare, *Néméennes*, X, v. 23; Hésychius, s. v. προτέλεια. C'est à tort que Ruhnkenius, dans ses Notes sur Timée, p. 325, et Bœttiger, *Kuntsmythol.*, t. II, p. 252, émettent une opinion contraire.

2. Voy. Nægelsbach, *Griech. Volksglaube*, p. 274, et surtout Lasaulx, *zur Gesch. und Philos. der Ehe bei den Griechen*, dans les Mémoires de l'Académie de Bavière, 1851, phil. Cl. t. VII, 1re part.

3. Suivant Hésychius, s. v. γάμων ἔθη, cette cérémonie s'accomplissait la veille. On peut conclure d'un passage d'Euripide (*Iphigénie à Aulis*, v. 707) qu'elle comprenait plusieurs jours; voy. aussi Becker, *Chariklès*, t. III, p. 298.

nous l'avons vu déjà, les Athéniens consacraient leurs jeunes filles sous le nom d'ἀρκτοί, et les Parques, Μοῖραι [1]. D'autres divinités encore sont désignées; la liste d'ailleurs n'était certainement pas la même dans tous les pays et varia avec le temps. Ainsi beaucoup d'entre les Athéniens invoquaient avant le mariage Uranos et la Terre [2], ou bien les Tritopatores, représentés comme des puissances cosmogoniques et les auteurs de la race humaine, à qui l'on demandait de rendre les unions fécondes [3]. Dans d'autres contrées, Zeus Téleios était mis aussi au rang des divinés nuptiales [4], ainsi qu'Aphrodite, à qui sacrifiaient les fiancées d'Hermioné [5], et dont le nom avait été donné comme surnom à Héra par les Spartiates [6]; enfin, à Haliarte et ailleurs encore, on invoquait l'assistance des Nymphes [7]. Chez les Athéniens, la fiancée était conduite par ses parents à l'Acropole, dans le temple d'Athêna Polias, où l'on offrait un sacrifice à la Déesse, en lui demandant de bénir l'union que l'on allait contracter [8]. A Trézène, les jeunes filles consacraient leur ceinture [9] à Athêna honorée sous le nom d'Apaturia, c'est-à-dire comme protectrice des *Gentes* et des Phratries, et déposaient une boucle de leur chevelure

1. Pollux, *Onomast.*, l. III, c. 83. Æschyle (*Euménides*, v. 946, ed. Hermann) attribue aussi aux Parques une part dans le bonheur domestique. Antoninus Liberalis (*Fab.* I) parle d'un sacrifice accompli par les jeunes fiancées dans le temple d'Artémis, à Céos. A ce que nous avons dit plus haut, p. 560, de la consécration des jeunes Athéniennes à Artémis Brauronia, nous ajouterons que cette cérémonie ne s'accomplissait pas nécessairement à Brauron; elle pouvait avoir lieu aussi dans la ville, où il existait sur l'Acropole un temple d'Artémis Brauronia, et même dans la presqu'île de Munychie; voy. Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 572.

2. D'après Proclus, dans ses notes sur le *Timée* de Platon, p. 711, ed. Schneider; voy. cependant aussi Welcker, *ibid.*, p. 327.

3. Suidas, s. v.; voy. aussi Preller, *Mythol.*, t. I, p. 318, et plus haut, p. 184.

4. Diodore, l. V, c. 73. Une inscription gravée sur un des sièges du théâtre à Athènes : ἱερέως Διὸς τελείου βουζύγου, montre qu'il en était ainsi dans cette ville. L'épithète βουζύγης rappelle l'expression ἄροτος παίδων dans Plutarque (*Præc. Conjug.*, c. 42); voy. à ce sujet la note de Wyttenbach.

5. Pausanias, l. II, c. 34, § 12

6. Pausanias, l. III, c. 13, § 8 et 9.

7. Plutarque, *Amator. Narrat.*, c. 1; Scholiaste de Pindare, *Pyth.*, IV, v. 104; Euripide, *Electre*, v. 624.

8. Photius, s. v. προτελείαν ἡμέραν. Voy. Jahn, *Archæol. Auss.*, p. 103.

9. Pausanias, l. II, c. 33, § 2.

dans le temple d'Hippolyte, dieu vraisemblablement d'ordre solaire ou stellaire, associé d'abord à Artémis et ramené, par la mythologie, à l'état de héros [1]. Les filles de Mégare offraient leur chevelure à Iphinoé, celles de Délos à Opis et à Hékaergé ou bien à Hypéroché et à Laodiké [2]. En un mot, chaque contrée avait ses usages. Dans la nouvelle Ilion, la coutume voulait que les fiancées se baignassent dans les eaux du Scamandre et invoquassent le dieu en s'écriant : « Je te sacrifie, ô Scamandre, ma virginité [3]. » Il va de soi que les cérémonies appelées προτέλεια étaient accomplies par le marié aussi bien que par sa femme, et par les deux familles [4]. Ceux qui voulaient être bien sûrs de ne rien négliger devaient se renseigner auprès des Exégètes [5]. Ajoutons encore un détail pour finir cette énumération : dans les sacrifices offerts à Héra Gamélia, le fiel des victimes n'était pas déposé sur l'autel et brûlé, mais enfoui ou jeté, pour montrer, dit l'écrivain à qui nous devons ce renseignement, que la colère et l'amertume ne doivent pas trouver place dans le mariage [6]. On observait aussi dans ces sacrifices les signes favorables ou défavorables, et suivant qu'ils se prononçaient dans un sens ou dans l'autre, on procédait au mariage dès le lendemain ou on l'ajournait [7]. C'était une coutume générale que le jour même des noces, de bon matin, les deux fiancés prissent un bain dont l'eau, en tout pays, venait d'une fontaine affectée à cet usage spécial : Athènes avait la source Callirhoé ou autrement appelée Ennéakrounos [8], Thèbes la rivière Isménos. L'eau devait en outre être puisée par une personne jeune et appartenant à la famille, fille ou garçon [9]. Le soir, la mariée

1. Euripide, *Hippolyte*, v. 1425 ; Pausanias, l. II, c. 32, § 1.
2. Pausanias, l. I, c. 43, § 4; Hérodote, l. IV, c. 3-35.
3. Pseudo-Æschine, *Epist.*, n° 10.
4. Pollux, *Onomast.*, l. III, c. 38; Cf. Achillès Tatius, l. II, c. 12.
5. On peut considérer les prescriptions de Platon (*Leges*, l. VI, p. 774 E) comme étant réellement la règle de tous les hommes religieux.
6. Plutarque, *Præc. Conjug.*, c. 27, et *fragm. de Dædalis Platæens.*, c. 2.
7. Voy. Wernsdorf, dans ses Notes sur Himérius, p. 346.
8. Pollux, *Onomast.*, l. III, 43; Euripide, les *Phéniciennes*, v. 347, avec les notes du Scholiaste.
9. Harpocration, s. v. λουτροφόρος. Voy. aussi sur ce point et pour ce qui suit, Becker, *Chariklès*, t. III, p. 301 et suiv.

était amenée en pompe à sa nouvelle demeure, sur un char traîné par des mulets ou des bœufs dans lequel sa place était marquée entre son mari et le garçon d'honneur, παρανύμφιος ou πάροχος, toujours choisi parmi les parents ou les amis du mari. D'après une disposition attribuée à Solon, la mariée apportait avec elle toutes sortes d'ustensiles de ménage et en déposait une partie à la porte de la chambre nuptiale, pour indiquer le rôle actif qui lui était destiné [1]. Si le fiancé se mariait en secondes noces, il ne lui était pas permis d'aller chercher sa femme lui-même; il se faisait remplacer par un parent ou un ami, appelé, pour la circonstance νυμφαγωγός. Derrière la voiture suivait un cortège de personnes unies au jeune couple par le sang ou par l'amitié. On portait des torches que les mères du mari et de la femme avait allumées chacune à leur foyer. On chantait, en s'accompagnant de la flûte, des cantiques appelés Hyménées [2], du nom d'un personnage que diverses légendes représentaient comme un dieu ou un démon du mariage, mais qui doit uniquement son existence aux chants appelés de son nom. Les Hyménées, quoi qu'ils pussent avoir un caractère religieux, affectaient le plus souvent une allure joyeuse, quelquefois même lascive [3], laisser-aller d'autant moins surprenant qu'ils étaient chantés au sortir d'un repas où des vins généreux avaient coulé en abondance. Le repas de noces était offert par le père de la fiancée; les femmes y étaient admises, au moins en certains pays, bien que généralement elles fussent exclues des réunions auxquelles les hommes prenaient part. Toutefois on disposait pour elles des tables à part et la mariée restait voilée [4]. Il paraît que l'on servait aussi, dans la maison du fiancé, un banquet auquel étaient invités ceux de ses amis qui ne pouvaient

1. Pollux, *Onomast.*, l. I, 246, et l. III, 37.

2. D'après Pollux (*ibid.*, l. IV, 80) deux flûtes concouraient au γαμήλιον αὔλημα, l'une plus grande et plus basse, l'autre plus petite : συμφωνίαν μὲν ὑποδηλοῦντες, μείζω δὲ εἶναι χρῆναι τὸν ἄνδρα.

3. Comp. par exemple, Aristophane, *la Paix*, v. 1329 et suiv. et *les Oiseaux*, v. 1705 et suiv.

4. Lucien, *Convivium seu Lapithæ*, c. 8, § 5 et 46; Démosthène, *c. Onétor*, I, § 21, p. 869; Isée, *Or.*, VIII, c. 9; Térence, *l'Andrienne*, a. II, sc. 2, v. 24 et suiv.

trouver place à l'autre.[1] Les mariés y étaient amenés par des personnes de leur entourage et salués par des acclamations joyeuses; on leur jetait, pour leur porter bonheur, des gâteaux, des fruits et autres friandises [2]. De là, la Nympheutria, femme âgée et de la famille, que le père et la mère avait requise pour cet office, conduisait la mariée dans la chambre nuptiale, préparée et ornée à l'avance, et la remettait aux mains de l'époux qui aussitôt fermait la porte. A cette porte, un ami montait la garde pour protéger les époux contre les plaisanteries risquées qu'auraient pu se permettre les convives. Pendant ce temps, on chantait des Ephithalames, analogues aux Hyménées, et qui quelquefois sont compris sous ce nom général.

Le lendemain du mariage, les parents et les amis offraient les présents de noce. Le beau-père envoyait à son gendre divers objets mobiliers, dont une partie entrait dans la composition de la dot. Ces cadeaux étaient portés en pompe, sous la conduite d'un jeune garçon vêtu de blanc et d'une jeune fille faisant office de Canéphore. C'était aussi la coutume que, le lendemain ou le surlendemain de la noce, le marié se séparât de sa femme et allât passer la nuit chez son beau-père. Là, il recevait de la part de sa femme un vêtement de laine appelé χλανίξ et lui donnait en échange les ἀνακαλυπτήρια ou ὀπτήρια, ainsi nommés parce qu'à partir de ce moment elle

1. Térence, l'*Andrienne*, a. II, sc. 6, v. 19 et suiv.; dans Plaute (*Aulularia*, a. II, sc. 4, init.) des dispositions sont prises dans les deux maisons pour le repas de noces; cf. *ibid.*, a. II, sc. 6, v. 3 et sc. 8, v. 14. Ailleurs (*Curculio*, a. V, sc. 2, v. 61), le repas est à la charge du fiancé. Il n'était pas d'ailleurs absolument nécessaire qu'un festin précédât l'arrivée de l'épousée dans la maison de son beau-père; voy. Térence l'*Andrienne*, a. III, sc. 4, v. 1. Au repas des noces se rattache aussi cet usage, mentionné par plusieurs écrivains de l'antiquité, d'un jeune garçon couronné d'épines et de glands qui allait portant un vase rempli de gâteaux et s'écriant : ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον. Voy. Zenobius, Prov., cent. III, n° 98, t. I, p. 82, ed. Leutsch et Schneidewin.

2. Les fruits du cognassier que, suivant les prescriptions de Solon, la mariée devait manger, avaient aussi une signification symbolique que Plutarque indique (*Præc. Conjug.*, c. 1); en général, ces fruits et leurs congénères jouaient souvent un rôle dans l'amour et dans le mariage; voy. Bœttiger, *Kunstmythol.*, t. II, p. 249.

se montrait à visage découvert [1]; son voile était d'ordinaire consacré à Héra [2].

Le mari avait le devoir de présenter sa femme dans la Phratrie à la quelle il appartenait et de faire enregistrer son union. Cette formalité avait lieu régulièrement dans les premiers jours qui suivaient le mariage. Un sacrifice était accompli et un banquet était offert aux Phratores, peut-être aussi une somme proportionnée à la fortune de chacun était-elle versée dans la caisse de la Phratrie ou servait-elle à couvrir les frais du banquet [3]. Mais le mari ou son père, si tous deux habitaient encore ensemble, donnaient aussi un repas aux parents et aux amis les plus intimes, pour inaugurer et consacrer le nouveau ménage. A ce repas s'appliquaient les expressions γάμον ἑστιᾶν [4], comme à celui qui avait eu lieu le jour des noces dans la maison de la fiancée. Il y avait cependant cette différence que cette fois les hommes seuls étaient admis [5].

C'est ainsi que les choses se passaient en général chez les Athéniens; mais il est évident que ce programme ne pouvait pas toujours être uniformément suivi. Ainsi la fiancée n'était pas toujours conduite dans un char à la maison de l'époux; on était forcé quelquefois d'aller à pied [6]. Il y avait aussi des noces sans chants, sans musique et sans régal ; enfin les

1. Voy. Becker, *Chariklès*, t. III, p. 312.
2. D'après un épigramme d'Archiloque (*Anthol. palat.*, l. VI, n° 133).
3. γαμηλίαν εἰσενεγκεῖν. Voy. Schœmann, Notes sur Isée, p. 263. Le mot γαμηλία est expliqué tantôt par θυσία, tantôt par δωρεά, comme dans le disc. de Démosthène, *c. Eubulide*, § 43, p. 1312. C'est évidemment par erreur, ainsi que l'a démontré Meier (*de Gentib. att.*, p. 18), que l'on a fixé cette formalité à l'ἡμέρα κουρεῶτις, c'est-à-dire au troisième jour des Apaturies. Il n'est pas d'ailleurs prouvé, quoique Meier paraisse le croire, qu'elle ait eu lieu un jour plutôt que l'autre. Tout ce que l'on peut soupçonner c'est qu'elle devait revenir le plus souvent dans le mois de Gamélion, qui était celui où les mariages étaient le plus fréquents ; voy. plus haut, p. 597.
4. Isée, *Or.*, VIII, c. 18, avec le commentaire de Schœmann, p. 388. Cf. l'Hymne homérique *in Venerem*, v. 141.
5. C'est à un semblable repas qu'a trait le passage du comique Apollodore cité par Athénée, l. VI, c. 43, p. 243 D. Le mot νύμφη désigne dans ce passage non pas une fiancée, mais une jeune femme; de même, le mot νυμφίος (*ibid.*, l. I, c. 9, p. 6) s'applique à un jeune mari.
6. Pollux, l. III, 40 : νύμφη χαμαίπους. Voy. aussi Photius, p. 53, 4.

cérémonies religieuses qui précédaient le mariage pouvaient, suivant les sentiments intimes de chacun, être accomplies avec plus ou moins de conscience ou même être complètement négligées par les libres penseurs, sans que cela portât aucune atteinte à la validité du mariage. Il suffisait, pour qu'il fût légitimement accompli, qu'il eût été précédé par les fiançailles et suivi de l'inscription sur les registres de la Phratrie. Que des prêtres aient, en cette circonstance, rempli des fonctions officielles, qu'ils aient uni les époux, qu'ils les aient bénis et aient prononcé des paroles sacramentelles, c'est ce que l'on peut nier d'une manière absolue [1]. Il paraît que, au temps de Plutarque, il était de tradition quelque part, vraisemblablement à Chéronée, que l'union du nouveau couple s'accomplît en présence et par les soins de la prêtresse de Déméter [2]; dans tous les cas, le silence général des écrivains ne permet pas d'admettre que cet usage ou quelqu'autre semblable ait été répandu en Grèce. A Athènes, la prêtresse d'Athêna se bornait à visiter les époux, en emportant l'égide avec elle [3]. Cette coutume, si même elle a existé réellement, ne pouvait du moins s'appliquer qu'en certains cas, lorsque, par exemple, la fiancée avait été conduite à l'Acropole par ses parents et recommandée d'une manière particulière tant à la déesse qu'à sa prêtresse. Ailleurs, notamment à Thespies, un sacrifice était offert le jour des noces à Éros, le dieu par excellence des Thespiens [4]. Dans d'autres contrées, le sacrifice était accompli sur l'autel de Déméter Eucléia [5]. Il n'est pas douteux qu'il n'existât encore çà et là, à l'occasion des mariages, diverses cérémonies sur lesquelles aucune indication ne nous est parvenue [6].

1. Voy. Petersen, *der Hausgottesdienst der alten Griechen*, Cassel, 1851, p. 37.
2. Plutarque, *Præcepta conjug.*, proem.
3. Cette tradition est mentionnée par Suidas s. v. Αἰγίς et par Zonaras, *Lexicon*, p. 77, qui, à vrai dire, ne comptent que pour un à eux deux; ni l'un ni l'autre ne citent leur garant, et nulle part ailleurs il n'est question d'un pareil usage.
4. Plutarque, *Amatorius*, c. 27.
5. Plutarque, *Aristide*, c. 10; Pseudo-Æschine, epist. 10.
6. Plusieurs critiques et notamment Gerhard (*Mythol.*, t. I, p. 279, § 289, 5) ont avancé que, à Naucratis, les noces se célébraient dans le Pry-

Il nous reste, pour terminer, à faire quelques remarques au sujet des mariages spartiates. Nous avons vu déjà que le fiancé devait s'emparer violemment de sa fiancée par une espèce de rapt [1]. Il ne pouvait donc être question de conduire en pompe la mariée dans la maison nuptiale, à la suite du repas de noces. Il est clair toutefois que l'enlèvement, avait lieu avec le consentement de la famille, puisqu'il était là comme ailleurs précédé des fiançailles [2]. Les cérémonies religieuses devaient se borner à ce que la mère de la jeune fille se rendait avec elle au temple d'Héra-Aphrodite, offrait un sacrifice à la Déesse et lui demandait de bénir l'union [3]. Le fiancé avait ensuite à chercher les moyens de s'emparer de sa fiancée. Celle-ci continuait de visiter avec ses compagnes les lieux publics, consacrés aux exercices de la *gens* dont elle faisait partie. Les choses se passaient vraisemblablement comme en Crète, à l'occasion de l'enlèvement d'un jeune garçon [4]. La fiancée et ses compagnes opposaient aux entreprises du fiancé une résistance plus ou moins sérieuse, jusqu'à ce qu'il en fût venu à ses fins et qu'il se fût emparé de sa proie. Il conduisait alors l'épousée à la maison où elle était attendue, et la confiait aux soins de la Nympheutria, qui lui coupait les cheveux, lui mettait des vêtements et des chaussures d'hommes, et la menait dans la chambre où, le soir venu, elle introduisait l'époux auprès d'elle.

La naissance d'un enfant donnait occasion à une seconde fête de famille, ou plutôt, à une série de réjouissances. Les femmes grosses, à l'approche de leur délivrance, sacrifiaient

tanée, eté s'ppuient sur un passage d'Athénée (l. IV, c. 31, p. 149), qui ne dit pas un mot de cela. Dans les *Choéphores* d'Æschyle (v. 485), il est question de χοαὶ γαμήλιοι, d'où l'on peut conclure que les fiancées ou les nouvelles mariées faisaient des libations sur les tombeaux de leurs ancêtres.

1. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 306.

2. Ælien, *Var. Histor.*, l, VI, c. 4; voy. aussi Hérodote, l. VI, c. 65, où le mot ἁρμοσάμενος s'applique aux fiançailles.

3. Pausanias, l. III, c. 13, § 9.

4. Voy. Schœmann, *Antiq. grecques*, t. I, p. 351. Rossbach (*Römische Ehe*, p. 215) présente les choses différemment, mais sans vraisemblance, à mon avis. La coutume spartiate peut être un reste d'un usage plus général dans les temps reculés, auquel paraissent avoir trait différentes légendes racontant des enlèvements. Voy. Welcker, *Kret. Colon.*, p. 69.

non seulement en l'honneur d'Ilythie, ou bien d'Artémis, considérée, à son défaut, comme la déesse qui présidait aux naissances, mais aussi en l'honneur des Nymphes[1]. Aussitôt qu'un fils était né, une couronne d'oliviers était suspendue à la porte de la maison; si l'enfant était une fille, on se contentait de bandelettes de laine[2]. C'était une manière de souhaiter la bienvenue au nouveau-né, car la couronne d'olivier était le symbole de la vie civique, et la laine celui de l'activité laborieuse. On se proposait, en outre, en arborant ces signes, de prévenir les passants qu'il y avait, dans la maison, une femme en couches; les gens timides qui craignaient les souillures étaient ainsi avertis de ne pas y pénétrer. Nous avons déjà vu, en effet, qu'une femme en mal d'enfant communiquait un principe d'impureté à tous ceux qui en approchaient. Un peu plus tard, mais non pas avant le cinquième jour qui suivait l'accouchement, on procédait à la purification; cet acte religieux était appelé les Amphidromies. L'enfant était promené par son aïeule ou parquelqu'une des femmes qui avaient donné leurs soins à sa mère autour du foyer domestique; on le frottait d'huile, et on répandait sur lui de l'eau lustrale en récitant des prières, cérémonie à laquelle se joignaient toutes les personnes qui avaient prêté leur aide au moment de la naissance, et que suivait un repas solennel[3]. Le septième jour, ou plus souvent le dixième, on nommait l'enfant[4]. A cette occasion encore, des sacrifices étaient accomplis en l'honneur des dieux révérés comme les protecteurs de la jeunesse[5] : Apollon, Artémis, les Nymphes et les divinités fluviales. Un banquet était de nouveau servi aux parents et aux amis de la maison; l'enfant leur était présenté, et, de leur côté, ils apportaient des présents de toute espèce[6]; les esclaves

1. Euripide, *Electre*, v. 625.
2. Hésychius, s. v. στέφανον ἐκφέρειν.
3. Ephippus, cité par Athénée, l. II, c. 70, p. 65, et l. IX, c. 10, p. 370.
4. Harpocration, s. v. ἑβδομενομένου. Voy. aussi Schœmann, dans son Commentaire sur Isée, p. 245. D'après Aristote (*Hist. animal.*, l. VII, c. 12), les enfants n'étaient nommés que le septième jour, à cause de la mortalité qui jusque-là sévit sur eux.
5. Voy. Schœmann, *Opusc.*, t. II, p. 227.
6. En raison de la présentation, ces présents étaient appelés ὀπτήρια;

n'étaient pas dispensés de ce tribut[1]. Enfin, le quatorzième jour, lorsque les lochies ont cessé, on fêtait la purification définitive de l'accouchée, et les sacrifices recommençaient[2]. Au premier anniversaire de la naissance, les parents et les familiers offraient de nouveaux présents[3]; il faut bien admettre que, dans les familles dévotes, cette fête prenait aussi un caractère religieux. L'usage ne paraît pas avoir existé anciennement de célébrer les anniversaires; ce n'est qu'après Alexandre, et surtout durant la période romaine qu'on trouve des exemples fréquents de ces commémorations (γενέθλια). Ce n'étaient pas seulement les parents ou les amis qni se réunissaient à cette intention : les sujets fêtaient l'anniversaire du prince, les écoliers ou les disciples, celui de leur maître[4]. — Nous savons déjà comment l'enfant était introduit dans la phratrie du père, le troisième jour des Apaturies, et que cette formalité donnait lieu à de nouveaux sacrifices. Chez les Athéniens, les parents pieux avaient à cœur de faire initier leurs enfants aux Mystères le plus tôt possible; c'était une espèce de confirmation, à l'occasion de laquelle des présents étaient encore offerts au catéchumène, sans qu'il soit cependant question de cérémonies religieuses[5]. Plus tard, entre la cinquième et la dixième année, les filles étaient consacrées à l'Artémis de Brauron; cette cérémonie était appelée ἀρκτεία, ainsi qu'on l'a vu plus haut[6]. Le passage des garçons dans la classe des Éphèbes était marqué aussi par des fêtes. Des liba-

voy. Pétersen, *ueber die Geburtstagsfeier* (*Jahrb. f. class. Philol.*, 1857, suppl. II, p. 295), et O. Schneider, dans ses Notes sur Callimaque, (*Hymn. in Dianam*, v. 74).

1. Térence, *Phormion*, a. I, sc. 1, v. 13. Hésychius, dit (s. v. Ἀμφιδρόμια) que l'enfant était nommé dans la fête des Amphidromies, et il est certain que la double cérémonie s'accomplissait souvent en même temps; mais je n'oserais affirmer, comme le fait Pétersen (*ibid.*, p. 290), qu'il en fût toujours ainsi. Les Grecs n'avaient pas coutume de s'astreindre, pour des choses de ce genre, à des règles bien uniformes; voy. d'ailleurs Reuner, *Hestia*, p. 53 et suiv.
2. Voy. ci-dessus, p. 436.
3. Térence, *Phormion*, a. I, sc. 1, v. 14.
4. Voy. Hermann, *Privatalterth.*, § 32, 25.
5. Térence, *ibid.*, v. 15.
6. Voy. ci-dessus, p. 561 et 644.

tions étaient faites en l'honneur d'Héraclès, par les nouveaux éphèbes, qui régalaient de vin leurs amis. De plus, on coupait les cheveux de ces adolescents, qui les avaient portés longs jusque-là, on les offrait à Apollon et on plaçait devant la porte de la maison une branche de laurier, l'arbre cher à ce dieu, après avoir pris soin de l'entourer de bandelettes (κορυθάλη)[1]. Ceux des Athéniens qui tenaient à se singulariser emmenaient leurs fils jusqu'à Delphes, pour y déposer leur chevelure dans le temple[2], mais, en général, on se contentait d'accomplir cette cérémonie dans la ville, où Apollon avait aussi un temple, sous l'invocation de Patroos. Il est à supposer que des coutumes analogues existaient dans d'autres États.

Il n'est ni nécessaire ni possible de signaler tous les accidents de la vie qui pouvaient devenir l'occasion d'actes religieux, accomplis soit à l'intérieur des maisons, soit dans les sanctuaires publics. Les gens pieux qui se préparaient à un long voyage ne se mettaient guère en route sans faire des sacrifices, tant pour obtenir des signes favorables que pour se mettre sous la garde des dieux, et ceux qui revenaient sains et saufs, ne manquaient pas de témoigner leur gratitude par des sacrifices et des offrandes[3]. Il en était de même, lorsqu'on avait échappé à quelque danger, qu'on relevait de maladie[4], à l'arrivée d'une bonne nouvelle et à propos d'événements rares et heureux[5], comme, par exemple, une victoire remportée dans les grandes fêtes de la Grèce[6], et généralement

1. *Etymol. Magn.*, p. 531, 23.

2. Théophraste, *Caractères*, c. 21, περὶ μικροφιλοτιμίας. Plutarque (*Thésée*, c. 5) signale l'usage de consacrer les chevelures comme une pratique des anciens temps, qui n'existait plus.

3. Ces offrandes s'appelaient ἐμιδήμια. Voy. Himérius, p. 308, ed. Wernsdorf.

4. C'est ce que l'on nommait σῶστρα σωτήρια. Voy. Hérodote, l. I, c. 118, avec les remarques de Bæhr ; Achillès Tatius, l. I, c. 1 ; Xénophon, *Anabase*, l. III, c. 2, § 9.

5. Εὐχαστήρια. Voy. *Corpus Inscr. græc.*, nº 2429 ; εὐαγγέλια, d'après Pollux, l. v, 128.

6. Ἐπινίκια. Voy. Platon, *Sympos.*, p. 173 A et 174 A.

toutes les faveurs dont on se croyait redevable à la divinité. Le cultivateur, qui se sentait à la merci des dieux protecteurs ou destructeurs des moissons, se croyait plus que tout autre tenu à s'assurer leur bon vouloir par des invocations et des présents. Nous possédons un fragment de calendrier où sont énumérées les fêtes rurales de l'Attique et qui marque les jours où doivent être offerts les sacrifices, les dieux en l'honneur desquels ils doivent être accomplis et les victimes à sacrifier. La plus précieuse de toutes celles qui figurent dans ce tableau est un cochon de lait, qui devait être offert à Déméter et à Cora, le 17 de Boédromion. D'autres divinités avaient droit à des coqs et à des poulets, mais le plus souvent tout se bornait à des gâteaux et à des libations[1]. Nous ne pouvons pousser plus loin ces recherches minutieuses, et il ne nous reste plus qu'à étudier les usages religieux, relatifs aux funérailles et à la mémoire des morts.

1. *Corpus Inscr. græc.*, n° 523. Cette inscription date du temps des empereurs; mais elle ne peut, non plus que le calendrier des fêtes commenté par Bœtticher, dans le *Philologos* (t. XXII), servir à prouver que les sacrifices qu'elle mentionne rentrent dans le culte public.

# CHAPITRE VINGT ET UNIÈME

## FUNÉRAILLES ET CULTE DES MORTS

---

Le soin de donner la sépulture aux morts était considéré comme l'un des devoirs les plus sacrés. En le négligeant, on outrageait non seulement ceux que l'on avait perdus, mais les dieux eux-mêmes, et les dieux de l'Olympe aussi bien que ceux des régions souterraines. Le cadavre privé de sépulture souillait toute la contrée environnante et blessait la vue des dieux [1]. Les âmes des morts ne trouvaient pas asile dans les enfers, tant que les derniers devoirs ne leur avaient pas été rendus, et les dieux infernaux s'irritaient de ne pas recevoir ce à quoi ils avaient droit (τὰ αὐτῶν οὐ κομίζεσθαι [2]). Quiconque trouvait un cadavre sans sépulture se sentait obligé, s'il ne pouvait faire plus, à le recouvrir au moins de quelques poignées de terre [3]. Le fait de ne pas rendre aux soldats morts dans les combats les honneurs qui leur étaient dus, était considéré comme un crime dont avaient à répondre les généraux. On ne pouvait refuser aux ennemis vaincus l'armistice qu'ils demandaient pour accomplir ce pieux devoir, et s'ils étaient hors d'état de le remplir, la charge en retombait sur les vainqueurs [4]. Les lois athéniennes déclaraient les enfants qui

1. Sophocle, *Antigone*, v. 1068 ; Euripide, *les Phéniciennes*, v. 1331 ; Lysias, *Epitaph.*, § 7. On pourrait citer beaucoup d'autres témoignages.
2. Ælien, *Var. Hist.*, l. V, c. 14 ; voy. aussi le Schol. de Sophocle, *Antigone*, v. 255.
3. Voy. plus haut, p. 13.
4. Æschine, *c. Timarque*, p. 40 ; Plutarque, *Solon*, c. 22.

avaient été poussés à la débauche par leurs parents, ou qui n'en avaient pas reçu l'éducation et l'instruction nécessaires pour gagner honorablement leur vie, quittes de toute obligation envers eux; étaient seuls exceptés les honneurs de la sépulture[1].

En Attique, comme dans toutes les contrées de la Grèce, la marche à suivre pour les cérémonies funèbres était en général la suivante: d'abord, un vase de terre rempli d'eau était placé devant la porte du défunt, afin que ceux qui entraient dans la maison pussent se purifier en sortant[2]; on fermait les yeux et la bouche des morts; les corps étaient lavés et frottés avec des essences odorantes, office qui n'était pas rempli, comme chez nous, par des mains mercenaires, mais par des femmes prises dans la plus étroite parenté[3]. L'usage de mettre une obole dans la bouche du mort, pour payer sa place, était étranger à l'antiquité reculée, qui ne connaissait pas même Charon. D'après Pausanias, la plus ancienne trace de cette coutume se trouvait dans le poème de la *Minyade*, l'une des dernières productions du cycle épique, due à un auteur inconnu[4]. Æschyle parle de la barque des morts, et il est question dans Aristophane de Charon et du péage qu'il perçoit. Les trouvailles faites dans des tombeaux, en différentes parties de la Grèce, établissent aussi l'existence de cette coutume[5]. Le corps, lavé et frotté, était enveloppé d'étoffes blanches[6], orné de couronnes et de bandelettes et couché sur

1. Voy. ci-dessus, p. 436, et Becker, *Chariklès*, t. I, p. 288.
2. Isée, *Or.* VI, c. 41, et VIII, 22.
3. Pausanias, l. X, c. 28, § 2.
4. Æschyle, *les Sept contre Thèbes*, v. 841; Aristophane, *les Grenouilles*, v. 140; voy. aussi Euripide, *Alceste*, v. 262 et 371, et *Hercule furieux*, v. 431.
5. Voy. Becker, *Chariklès*, t. III, p. 87, et Naeke, *Hecale*, p. 208. Cet usage n'a cependant pas été observé d'une manière constante, car on n'a pas trouvé l'obole dans plusieurs tombeaux fermés et qui n'avaient jamais été ouverts. Urlichs, dans sa dissertation *die Græber der Griechen*, insérée au *N. Schweiz. Museum*, 1861, p. 155, remarque avec raison que cette croyance n'a point un caractère dogmatique; il en était ainsi d'ailleurs pour un grand nombre de coutumes religieuses et de légendes populaires.
6. D'après une inscription de Céos, commentée par Bergk, dans le *N. Rhein. Museum*, t. XV, p. 467 et suiv., un de ces tissus devait être étendu sur le lit, un autre servir de linceul au cadavre, un troisième

un lit, semblable en tout aux lits ordinaires, que l'on plaçait dans le vestibule de la maison, en ayant soin de tourner les pieds vers la porte. On posait auprès du lit funéraire, des vases de terre, λήκυθοι, remplis des liquides qui devaient être répandus en l'honneur du mort. Régulièrement, l'exposition avait lieu le jour qui suivait le décès, et on procédait le lendemain à la levée du corps, ἐκφορά. Le cadavre, toujours couché sur le lit, était conduit à sa destination par les amis et les parents, qui avaient soin de devancer le lever du soleil, de peur que la vue des funérailles ne fût pour cet astre une cause de souillure[1]. Il était porté quelquefois par des membres de la famille ou par des amis, le plus souvent par des affranchis ou des mercenaires. On cite comme un honneur exceptionnel rendu aux restes des personnages considérables, que cet office était rempli par des jeunes gens de la bourgeoisie[2]. Des femmes se joignaient au cortège ; cependant la loi athénienne exigeait qu'elles fussent parentes du défunt au degré successible, ἀγχιστεία, c'est-à-dire issues de germains, ἀνεψιαδοῖ[3]. On louait aussi des mercenaires des deux sexes, pour faire entendre des chants funèbres et des lamentations avec accompagnement d'instruments, bien que Solon eût interdit les manifestations passionnées de la douleur, comme par exemple de se déchirer le visage, de se frapper la poitrine ou de pousser des cris déchirants[4]. Le convoi se rendait ainsi au lieu où le mort devait être enseveli ou brûlé, car, dans les temps historiques, ces deux coutumes existaient concurremment. Plus tôt, les poèmes homériques témoignent que la

devait être jeté par dessus (περίβλημα). Il n'était pas permis d'en employer davantage.

1. Démosthène, *c. Macartatos*, p. 1071, § 62 ; voy. aussi Platon, *Leges*, l. XII, p. 960 A. En cas de mort violente, on portait une lance devant le convoi ; voy. Démosthène, *c. Evergos et Mnésibule*, p. 1160, 13 ; Pollux, l. VIII, 65 ; Harpocration, s. v. ἐπενεγκεῖν δόρυ. D'après l'*Etymol. Magn.*, p. 354, 33 et le *Lexicon Seguer.*, p. 237, 30, la lance était enfouie dans la fosse.

2. Voy. Becker, *Chariklès*, t. III, p. 95.

3. Par conséquent jusqu'au cinquième degré, d'après l'explication que Schœmann, dans son Commentaire sur Isée, p. 456, a donnée de ce terme, qui n'a pas toujours un sens bien déterminé.

4. Plutarque, *Solon*, c. 21.

combustion seule était mise en pratique. Il est probable que l'enterrement fut une importation de l'Asie [1]. Ce mode de sépulture fut adopté surtout par les pauvres, comme moins dispendieux; mais des scrupules religieux contribuèrent aussi à le faire prévaloir. On croyait mieux honorer les défunts en les confiant entiers à la terre qu'en les réduisant en cendres. Jamais on ne brûlait les corps des enfants à qui les dents n'avaient pas encore poussé [2]. Pour l'ensevelissement, le cadavre était enfermé dans une bière, quelquefois en bois, et dans ce cas on n'employait que le bois de cyprès, mais le plus souvent en argile. Des tombeaux de la basse Italie ont révélé l'existence de cadavres enfermés, non dans des cercueils, mais dans des compartiments de pierre construits à cet effet [3]. Pour l'incinération, on dressait un bûcher qui, lorqu'il était destiné à des personnages riches, pouvait avoir de grandes dimensions et coûter fort cher [4]. Les plus proches parents y mettaient le feu [5]. On jetait dans le brasier des cheveux coupés sur la tête du mort, des vêtements, divers ustensiles à son usage et les objets auxquels il avait été attaché durant sa vie. Au temps d'Homère, on égorgeait et on brûlait des animaux. Aux funérailles de Patrocle, les immolations s'étendent même à des prisonniers troyens. Après que le bûcher était consumé et éteint, on recueillait les ossements [6], on les renfermait dans une urne et on les transportait dans le monument disposé à cet effet, monument assez spacieux pour contenir un grand nombre d'urnes et

1. Voy. Duncker, *Gesch. des Alterth.*, t. IV, p. 257. Cependant, les Athéniens l'attribuaient à Cécrops ; voy. Cicéron, *de Legibus*, l. II, c. 25, et Becker, *Chariklès*, t. III, p. 100. Suivant quelques linguistes, tels que Pott et Grimm, le verbe θάπτειν signifierait proprement *brûler* ; d'autres, en particulier H. Weber, lui attribuent le sens de *déposer, mettre auprès*.

2. On lit, dans Pline, *Hist. natur.*, l. VII, c. 16, p. 420, ed. Grosfurd : *Mos gentium non est.*

3. Voy. Becker, *Chariklès*, t. III, p. 102 et 103.

4. Voy. Welcker, dans le *Rhein. Museum* N. F. VI, p. 399.

5. Il y avait, en Crète, une confrérie appelée les κατακαῦται et chargée de veiller à la combustion des morts ; voy. Plutarque, *Quæst. græcæ*, n° 21.

6. ὀστολογεῖν. Cette opération était accomplie aussi par les proches ; on jugeait sévèrement ceux qui l'abandonnaient à des étrangers ; voy. Isée, *Or.*, IV, c. 19.

servir de lieu de repos à toute une famille et même à toute une *gens*. Lorsque les cadavres étaient non pas incinérés, mais inhumés, les cercueils de tous les membres d'une famille ou d'une *gens* étaient aussi placés à côté les uns des autres, dans un monument commun. Avec les urnes ou les cercueils, on enfermait les vases appelés λήκυθοι, dont on s'était servi à la levée des cadavres, ainsi que d'autres objets ayant appartenu aux défunts : le guerrier conservait ses armes, les femmes leur miroir, les vainqueurs dans les jeux leurs prix, les enfants leurs jouets [1]. Ces dispositions achevées, on adressait au mort un dernier adieu et l'on faisait entendre des lamentations, après quoi les parents retournaient dans la maison mortuaire et célébraient le banquet des funérailles, περίδειπνον, auquel prenaient part aussi les femmes qui avaient suivi le convoi [2]. Les convenances voulaient que l'on s'entretînt une fois encore de celui que l'on pleurait, et que l'on rappelât ses mérites, en laissant dans l'ombre ses défauts; c'était une impiété de mal parler des morts [3]. Le dernier acte des funérailles était la purification de la maison mortuaire [4].

Tel était en général le programme des cérémonies accomplies à l'occasion des morts isolées; mais nous ne pouvons passer sous silence la noble coutume des Athéniens [5] d'honorer les guerriers tombés en combattant pour la patrie, par les magnifiques funérailles dont Thucydide nous a conservé la description. Trois jours avant la cérémonie, qui avait lieu dans l'hiver, les ossements des victimes de la guerre, brûlés au lieu même où elles avaient succombé, étaient exposés sous une tente. Chacun y ajoutait ce qu'il voulait donner à ses proches, en signe de tendresse. Le jour de l'inhumation, les

1. Stackelberg, *die Græber der Griechen*, t. I, p. 14, 15 et 43.
2. Démosthène, *c. Macartatos*, § 62.
3. Plutarque, *Solon*, c. 21 ; voyez aussi, sur le droit accordé aux proches parents de défendre la mémoire du mort par la δίκη κακηγορίας, Schœmann, *der attische Process*, p. 481.
4. Voy. plus haut, p. 439.
5. Pour les honneurs funèbres rendus individuellement, aux frais de l'État, à des hommes éminents, voy. Meier, *Narr. de Lycurgo*, p. LX. Pour l'histoire des sépultures publiques pratiquées dans le Céramique, voy. Curtius, *Histoire grecque*, t. II, p. 626 de la trad. franc., et *Geschichte des Wegebaues*, p. 266, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, 1854.

restes étaient tous enfermés dans des cercueils de cyprès, un pour chaque tribu, et conduits sur un char au lieu de sépulture. Un lit vide rappelait le souvenir de ceux dont les restes n'avaient pu être retrouvés et que l'on voulait associer du moins symboliquement à l'hommage des funérailles publiques. Le cortège se mettait ensuite en marche. Tout le monde pouvait s'y joindre, citoyen ou non citoyen, et même les femmes unies aux morts par les liens du sang. L'emplacement consacré à la sépulture était situé dans le plus beau des faubourgs d'Athènes, dans le Céramique extérieur. Lorsque la terre avait recouvert les ossements, un orateur choisi par la cité et qui devait toujours être un homme considérable, montait sur l'estrade disposée à cet effet, et prononçait le discours funèbre. Aussitôt qu'il avait fini de parler, la foule s'éloignait, non sans payer aux morts un dernier tribut de gémissements. Enfin, la cérémonie se terminait par un banquet dont l'État faisait les frais, mais dont l'ordonnance était confiée aux pères et aux frères des victimes [1]. L'institution des funérailles publiques était en vigueur depuis Solon ; cependant l'usage du discours funèbre ne date que des guerres médiques ; peut-être fut-il introduit par Thémistocle [2]. Les Athéniens acquittèrent fidèlement cette dette de reconnaissance pendant plusieurs siècles. La coutume pieuse prit même plus d'extension, en ce sens que tous les ans, même en temps de paix, un service dont on confiait le soin au troisième archonte ou Polémarque [3] rappelait le souvenir des morts précédemment ensevelis. Au temps de Cicéron, lorsqu'Athènes était devenue en quelque sorte une ville d'université, où les philosophes donnaient le ton, l'usage s'était établi de réciter

1. Ces détails ne sont plus empruntés à Thucydide (l. II, c. 34), mais à Démosthène, *p. Ctésiphon*, p. 321, § 288.

2. Voy. les Commentateurs de Thucydide et les Notes de Sintenis sur Plutarque, *Périclès*, p. 198.

3. Pollux, l. VIII, 91 ; Philostrate, *Vitæ Sophist*, c. 30, p. 624. Une inscription, publiée dans le *Philistor*, t. II, p. 187, prouve qu'il y avait place dans cette solennité pour des concours, au moins pour une lampadodromie ; voy. aussi Sauppe, dans les *Gotting. Nachrichten*, 1864, p. 215, où il est démontré que la fête revenait en hiver, au mois de Maimaktérion.

l'oraison funèbre contenue dans le Ménéxène de Platon [1].

Tel était aussi le caractère d'une autre fête funèbre que, par décision de tout le peuple hellénique, les Platéens étaient chargés de célébrer chaque année, dans le mois Alalkoménos, correspondant au mois attique Maimaktérion, en souvenir des soldats morts à la bataille de Platée. Au lever du soleil, le cortège se mettait en mouvement, précédé par des trompettes qui jouaient une marche guerrière. Derrière venaient plusieurs chariots remplis de branches de myrte et de couronnes que suivait un taureau noir, réservé pour le sacrifice. Des amphores contenant du vin, du lait, de l'huile et des essences étaient portées par des adolescents de condition libre, car les esclaves ne pouvaient prendre part à une fête qui rappelait le triomphe de la liberté. Enfin venait l'archonte de Platée, qui en tout autre temps ne pouvait toucher à des armes ni porter d'autres habits que des habits blancs, mais qui, paré pour la circonstance d'un vêtement de pourpre, tenait une épée d'une main et de l'autre un vase. La procession traversait ainsi la ville et se rendait à la place voisine des murs, où étaient les tombeaux des guerriers tombés en combattant. L'archonte puisait de l'eau à une source, en lavait les pierres tumulaires et les frottait d'essences. Il immolait le taureau de façon à ce que le sang s'écoulât dans les fosses, adressait des prières à Zeus et à Hermès Chthonios, invitait au festin et aux effusions funéraires les âmes des braves qui avaient sacrifié leur vie, remplissait une coupe de vin et le répandait, en disant à haute voix : « En l'honneur de ceux qui sont morts pour la liberté de la Grèce. » Cette cérémonie avait conservé encore son caractère traditionnel au temps de Plutarque [2].

Mais les morts ensevelis dans la forme ordinaire avaient droit aussi à des honneurs, aussitôt après l'inhumation, et plus tard, au retour des anniversaires, sous peine pour leurs proches d'être taxés d'irréligion [3]. Le troisième jour, puis le

1. Cicéron, *Orator*, c. 44. Le témoignage de Cicéron, bien qu'unique, ne saurait être révoqué en doute.

2. Plutarque, *Aristide*, c. 21.

3. Τὰ νομιζόμενα ou τὰ νόμιμα. Cette expression comprend à la fois les cérémonies des funérailles et les fêtes funèbres qui suivaient ; voy. Schœmann, dans son Commentaire sur Isée, p. 183 et 217.

neuvième et enfin le trentième, des effusions et des sacrifices étaient accomplis sur la fosse. Les effusions appelées χοαί, qu'il ne faut pas confondre avec les σπονδαί, étaient faites avec du mélicraton mélange de miel et de lait ou de miel délayé dans de l'eau avec addition de vin et d'huile[1]. Si des animaux devaient être immolés, on les égorgeait sur la tombe, d'où leur sang s'écoulait dans un trou, et on dépeçait les cadavres dont tous les morceaux étaient brûlés, après quoi les cendres étaient enfouies sur place. Les lois de Solon défendaient d'immoler des bœufs[2]; cet usage existait donc avant lui, et se conserva plus tard hors de l'Attique; en général pourtant on se contentait de moutons. Souvent même, à la place d'animaux en chair et en os, on offrait des imitations en pâtisserie. Toutes sortes de mets étaient en outre déposés dans le tombeau, à la portée du mort; sans doute, ils devaient être préparés d'une manière spéciale, car on se servait d'un cuisinier habitué à cette besogne[3]. Ainsi était rempli le neuvième jour. Le trentième paraît avoir été le moment fixé pour quitter les habits de deuil, qui devaient être noirs ou de couleur foncée, et pour se dépouiller de tous les signes extérieurs de la douleur. Les usages étaient d'ailleurs loin d'être partout uniformes; nous parlons ici d'Athènes. Dans l'île de Céos, lès hommes portaient le deuil de leurs enfants toute une année; les mères au contraire, ne portaient pas le deuil du tout, et ne coupaient pas leur chevelure[4]. Chez les Argiens, on offrait, le trentième jour, un sacrifice à Hermès, comme au dieu chargé de conduire les âmes dans les régions souterraines, ψυχοπομπός[5];

1. Voy. Nitzsch, *zur Odyssee*, 3e part., p. 162.
2. Plutarque, *Solon*, c. 21. L'inscription de Céos, citée plus haut, contient la même défense. Il semble, d'après le *Minos* de Platon (p. 315 E), que des sacrifices funéraires devaient être aussi accomplis, au temps jadis, avant la levée des corps; on y lit en effet : ἱερεῖα προσφάττοντες πρὸ τῆς ἐκφορᾶς τοῦ νεκροῦ; mais les derniers mots sont probablement nue interpolation d'un copiste qui, dans le verbe προσφάττοντες, a cru reconnaître et a voulu expliquer la préposition πρό. Or, προσφάττοντες équivaut à προσσφάττοντες le second σ étant souvent supprimé dans les mots commençant par cette lettre et composés avec πρός.
3. Voy. Becker, *Chariklès*, t. III, p. 115.
4. D'après les *Politica* d'Héraclide de Pont, c. 9.
5. Plutarque, *Quæst. græcæ*, n° 24.

peut-être cette cérémonie mettait-elle fin au deuil. A Sparte, le deuil se terminait le douzième jour, par un sacrifice à Déméter [1]. Dans la ville ionienne de Gambreion, sur les côtes de l'Asie-Mineure, les femmes témoignaient leur douleur par des vêtements sombres mais propres [2]. Les hommes pouvaient choisir entre les habits de couleur foncée et les blancs. Les sacrifices funéraires devaient être accomplis dans l'intervalle de trois mois. Le quatrième mois, les hommes cessaient de porter des signes extérieurs d'affliction; un mois de plus était accordé aux femmes. Chez les Locriens Epizéphiriens, les femmes ne prenaient pas le deuil; tout se bornait pour elles à un repas funèbre [3].

Les tombeaux étaient le plus souvent placés hors des villes. Devant les portes des grandes cités, il existait plusieurs nécropoles; en outre, beaucoup de gens riches avaient leurs tombeaux dans des propriétés privées, le plus souvent sur le bord des routes. Il n'était pas rare de voir des monuments de marbre, en forme de temples, que rehaussaient encore la sculpture et la peinture et qui devaient couter des sommes considérables [4]. Les alentours étaient plantés d'arbres, en général de cyprès; des fleurs, surtout des mauves et des asphodèles, leur donnaient l'aspect de jardins [5]. Des monuments plus simples avaient la forme de piliers, de colonnes et de tables; ils étaient aussi décorés de sculptures et portaient des inscriptions. Sur les tombeaux des célibataires, les Athéniens avaient coutume de représenter un jeune garçon ou une jeune fille tenant à la main une cruche d'eau; quelquefois, la cruche était seule figurée. C'était une allusion à un usage ayant cours dans les noces et signalé plus haut, que les célibataires n'avaient pas eu l'occasion d'observer [6]. Afin

1. Plutarque, *Lycurgue*, c. 27.
2. *Corpus Inscript. græc.*, n° 3562.
3. Héraclide de Pont, *ibid.*, c. 30, p. 24, ed. Schneidewin.
4. Démosthène (*c. Stéphanos*, I, p. 1125, § 79) évalue à deux talents, c'est-à-dire au moins à 11,000 francs, les frais d'un monument érigé à une femme.
5. Eustathe, *ad Odyss*, l. XI, v. 538; voy. aussi van Goens, *de Cepotaphiis*, Ultraj., 1763, et *Corpus Inscript. græc.*, n° 8429.
6. Harpocration, s. v. λουτροφόρος. Voy. aussi Becker, *Chariklès*, t. III p. 301, et Schœmann, *Antiquit. Grecq*, t. II, p. 645.

de conserver la mémoire de ceux qui étaient morts et avaient été ensevelis à l'étranger, ou dont les cadavres avaient été engloutis dans un naufrage, leurs parents leur élevaient des cénotaphes dans leur patrie. Toutes les fois que cela était possible, à défaut des corps, on ramenait au moins les cendres et on les enfouissait dans les caveaux de la famille [1]. Les tombeaux ne faisaient pas toujours face au midi, comme on l'a prétendu ; l'orientation dépendait beaucoup de la disposition des lieux. Un seul détail était réglé à l'avance, c'est que les pieds fussent toujours tournés vers la route [2]. On ne refusait un tombeau dans leur patrie qu'aux grands coupables; s'ils avaient été ensevelis avant d'être convaincus de leurs crimes, on les déterrait et on rejetait leurs restes au delà des frontières [3]. Les suppliciés étaient quelquefois précipités dans un gouffre, le Barathon ou l'Orygma, chez les Athéniens, le Kéadas, à Sparte [4].

C'est seulement par exception que les tombeaux étaient enfermés dans les villes et confondus parmi les habitations des vivants. Il en était ainsi cependant à Sparte et dans quelques autres villes doriennes, à Mégare, par exemple, et à Tarente [5]. D'après le *Minos* de Platon, les Athéniens avaient commencé par inhumer leurs morts à l'intérieur même des maisons [6]. Dans d'autres pays, au contraire, le voisinage des tombeaux était considéré comme une cause de souillure [7], et nous avons déjà rappelé que, à Délos, où il était défendu

1. Voy. Schœmann, dans ses Notes sur Isée, p. 409. Cf. *Anthologie Palatine*, l. XIII, 13, v. 7 et 8.
2. Voy. Ross, *Archæol. Aussætze*, 1855, p. 11 et suiv. ; Conze, *Reise auf d. Inseln des Thrak. Meers*, p. 17 ; Perbanoglu, περὶ τῶν ἀρχ. ταφῶν τῆς Ἀττικῆς, dans le *Philistor.*, t. I, p. 457, et Ἐφημ. ἀρχαιολ., 2e série, I, p. 88.
3. Plutarque, *Vitæ decem Orat.*, p. 834 ; Lycurgue, c. *Léocrate*, § 113 et suiv. ; Meier, *de bonis Damnat.*, p. 11 ; A. Schœfer, *Demosthenes und Seine Zeit*, t, III, 1, p. 201.
4. Sur le Barathron et l'Orygma, voy. Ross, *Theseion*, p. 44 ; sur le Keadas, Curtius, *Peloponnesos*, t. II, p. 252.
5. Plutarque, *Lycurgue*, c. 27, et *Institut Lacon.*, c. 18 ; Pausanias, l. I, c. 43, § 2, Polybe, l. VIII, c. 30, § 6.
6. Platon, *Minos*, p. 315 D.
7. Voy, ci-dessus, p. 436.

d'enterrer personne, on dut, à plusieurs reprises, faute d'avoir observé cette défense, faire disparaître tous les tombeaux. En cela, comme en beaucoup de choses, les vues variaient suivant les lieux et se modifièrent avec le temps. Là même où la règle voulait que les tombeaux fussent tenus à distance des maisons et des temples, des exceptions étaient faites en faveur de quelques personnages privilégiés[1]. Les tombeaux des οἰκισταί étaient construits généralement à l'intérieur des villes qu'ils avaient fondées, et le plus souvent sur les places publiques. Un monument fut élevé à Pyrrhus, dans Argos, à l'endroit où il avait été frappé mortellement[2]. Les restes de Timoléon furent déposés dans un tombeau construit à Syracuse, sur la place du marché[3]. Aratus fut enseveli à Sicyone, sur une éminence exposée à tous les regards. Mais ces personnages et ceux qui obtinrent les mêmes honneurs furent traités comme des héros, non comme des morts ordinaires. Leurs tombeaux étaient des sanctuaires; encore, ne dérogea-t-on aux coutumes qu'après avoir consulté l'oracle; le fait, du moins, est attesté pour Aratus et pour Pyrrhus. Tous les tombeaux, n'importe où ils étaient placés, et quels que fussent les morts qu'ils renfermaient, étaient des lieux consacrés. Toute dégradation était réputée un attentat. Quelquefois des épitaphes vouaient aux malédictions ceux qui se rendaient coupables de ce méfait, et les menaçaient des dieux souterrains[4], ou bien ces inscriptions recommandaient aux héritiers du défunt de veiller sur son monument[5], à peine d'être déclarés déchus de l'héritage ou d'acquitter une

1. Pour des raisons faciles à comprendre, il ne peut être question ici des tombeaux élevés en l'honneur des héros dans des temples de Dieux. Th. Pyl (*die Rundbauten*, p. 67 et suiv.) donne des spécimens de ces monuments.

2. Pausanias, l. I, c. 13, § 8, et l. II, c. 21, § 4.

3. Plutarque, *Timoléon*, c. 39, et *Aratus*, c. 53; Pausanias, l. II, c. 8, § 1. A Phigalie, un tombeau commun (πολυάνδριον) avait été élevé sur le marché à la mémoire des cent hommes d'élite qui, dans la seconde année de la XXX[e] olymp., avaient repris la ville aux Spartiates et l'avaient rendue à ses anciens habitants. Tous les ans, on leur offrait des sacrifices funèbres, comme à des héros. Voy. Pausanias, l. VIII, c. 39, § 3 et 4, et c. 40, § 1 Xénophon (*Hellen.*, l. VII, c. 3, § 12) cite un autre exemple du même genre.

4. *Corpus Inscript. græc.*, n° 516 et 589-591.

5. *Corpus Inscr. gr.*, n° 2824-2835.

amende. On faisait injure aux morts ou aux monuments, si dans les tombeaux communs à une famille, à une *gens* ou à une corporation, on introduisait les corps d'étrangers et d'hommes ne jouissant pas des droits civils. On avait l'obligation de visiter, à des époques déterminées, les tombeaux de ses proches, de les orner de couronnes et de bandelettes, et d'accomplir des sacrifices funéraires. Ce devoir était de rigueur, chez les Athéniens, au moins une fois l'an. On avait le choix entre l'anniversaire de la mort et celui de la naissance, mais, on préférait, en général, le dernier, d'où est venu le nom de γενέσια[1]. Outre ces hommages privés, la solennité publique des νεμέσεια ou des νεκύσια, revenait le 5 de Boédromion[2]. On pouvait aussi, par acte de dernière volonté, prescrire que des honneurs particuliers seraient rendus à la mémoire de tel ou tel mort. On connaît le testament par lequel Epicure lègue des revenus, pour célébrer l'anniversaire des funérailles de son père, de sa mère et de ses frères, et pour fêter le jour de sa naissance, le 10 du mois de Gamélion[3]. Les légataires devaient en outre veiller à ce que, le 20 de chaque mois, ses disciples se réunissent, afin de lui rendre honneur ainsi qu'à Métrodore, d'où vint que les philosophes de la secte d'Epicure furent désignés sous le nom d'Eikadistes. Le testament d'une riche habitante de Théra, nommée Épictéta, offre encore un exemple intéressant de dispositions analogues[4]. Elle laisse une somme de 3.000 drachmes, dont les intérêts calculés à 7 °/₀, soit 210 drachmes, devront être payés à ses parents, réunis en association (ἀνδρεῖος τῶν συγγενῶν, sous entendu σύλλογος), pour les mettre à même de s'assembler

1. Voy. Schœmann, dans son Commentaire sur Isée, p. 222, et Pétersen, *Geburtstagsfeiern*, p. 301.

2. Voy. ci-dessus, p. 557. Pétersen, *ibid.*, p. 203, réclame aussi pour cette fête le nom de γενέσια ; d'un autre côté, Maurophrydès (*Philistor.*, t. II, p. 177) ne fait pas dériver ce mot de γένεσις, et le regarde comme une corruption de ϝενέσια, dont la racine est ϝενω, d'où viennent aussi φόνος et *funus*.

3. Conservé par Diogène Laërte (l. X, c. 18). L'*Anthologie Palatine* (l. XI, 44) contient une invitation à la fête de l'εἰκάς, adressée par Philodème, connu pour un disciple d'Epicure, à Pison qui, d'après le témoignage de Cicéron, était aussi l'élève du philosophe grec.

4. *Corpus Inscript. græc.*, n° 2448.

chaque année, au mois Delphinios, dans le temple qu'elle avait consacré aux Muses, de concert avec le mari et les fils qu'elle pleurait, et de choisir parmi eux trois personnes chargées d'accomplir des sacrifices mensuels (ἐπιμηνίους). Les sacrifices prescrits devaient être offerts : le 19, aux Muses; le 20, à Epictéta elle-même; le 21, à son époux Phœnix et à ses fils. Les parents, désignés par leurs noms, sont au nombre de vingt-trois; ils ne doivent pas seulement assister en personne aux cérémonies, mais être accompagnés de leurs femmes et de leurs enfants[1].

Nous ne sommes pas en mesure de déterminer à quel temps remonte chez les Grecs le culte des morts. Dans les poèmes homériques, des brebis et des bœufs sont immolés sur les bûchers d'Achille et de Patrocle, et brûlés avec leurs cadavres[2]. A l'occasion des funérailles de Patrocle, Achille coupe sa chevelure et la dépose entre les mains de son ami; il égorge, outre les brebis et les bœufs, deux chiens, quatre chevaux, douze prisonniers troyens et les jette sur le bûcher, en prononçant ces paroles : « Réjouis-toi, Patrocle, même dans la demeure d'Hadès. » Il faut donc bien reconnaître qu'il croit être agréable à Patrocle par les présents qu'il lui envoie, et surtout par l'immolation des captifs qui descendront avec lui dans le royaume sombre; mais il ne se trouve chez Homère, sauf une allusion de l'*Odyssée*, aucune trace de sacrifices accomplis en l'honneur des morts après les funérailles et renouvelés à plusieurs reprises[3]. Il semble donc que cette coutume, sans être complètement inconnue au temps qui vit naître les poèmes homériques, n'était pas alors généralement répandue, et que leurs auteurs se firent scrupule de l'attribuer

1. La consécration des morts élevés à la dignité de Héros, dont l'État prenait quelquefois l'initiative, pouvait aussi n'être qu'un hommage privé, rendu à leur mémoire par ceux qu'ils laissaient après eux; voy. plus haut, p. 204. Il n'est pas douteux que souvent les images des morts ne fussent installées dans les maisons, et qu'on ne leur rendît une sorte de culte; cela n'a même rien d'étonnant; voy. sur ce point L. Stephani, *der ausruhende Heraklès*, p. 77 et suiv.

2. *Odyssée*, l. XXIV. v. 65; *Iliade*, l. XXIII, v. 166. Rien de semblable n'est spécifié chez les Troyens, à l'occasion des funérailles d'Hector.

3. Voy. Schœmann, *Antiquités grecques*, t. I, p. 76 et 77.

à l'âge héroïque. Ces sortes d'usages se rattachent aux idées dominantes sur l'état des âmes après la mort ; mais malgré l'incertitude et la fluctuation des opinions que rendait inévitables, en pareille matière, l'absence d'une doctrine fondamentale, on ne peut nier que la croyance à une vie dépourvue, dans les enfers, de conscience et de réalité, n'ait dû peu à peu faire place à d'autres vues, et qu'à la confiance populaire dans les récompenses et les châtiments proportionnés aux œuvres, ne se soit jointe la conviction que les morts n'étaient pas indifférents aux honneurs dont ils étaient l'objet, qu'ils accueillaient avec reconnaissance les souvenirs affectueux et s'irritaient de se voir négligés. On admettait même que ces sentiments divers trouvaient moyen de se faire jour jusque dans le monde des vivants et d'y exercer de l'influence, grâce à l'appui des puissances souterraines, jalouses pour leurs sujets des honneurs qui leur étaient dus. Naturellement, les satisfactions que procuraient aux morts les présents et les sacrifices n'étaient pas susceptibles d'interprétations moins diverses que les sentiments produits chez les dieux par les hommages dont ils étaient l'objet. Pour les esprits éclairés, les sacrifices funèbres n'étaient, sans contredit, que des marques symboliques de l'amour et du respect que les morts étaient heureux d'inspirer, parce que c'est un sentiment naturel et profondément humain de se plaire à revivre aimé et respecté dans la mémoire des générations, ainsi qu'Euripide le fait dire à Ulysse : « Si peu que je possède, cela me suffira tant que je vivrai, mais puissé-je voir ma tombe honorée, car cette gloire nous survit longtemps[1]. »

1. *Hécube*, v. 317.

# APPENDICE

---

Dans ce volume, comme dans le premier, j'ai introduit des corrections et des additions dans la mesure que comporte un travail destiné à un public nombreux, et qui peut ou doit même laisser de côté les choses intéressantes seulement pour des savants de profession. Afin cependant de ne pas refuser toute satisfaction aux juges compétents, j'ai çà et là signalé dans les notes des vues différentes de celles que j'avais exposées dans le texte, avec l'espoir de provoquer des recherches auxquelles le cadre du livre ne me permettait pas de me livrer. Cet appendice comprend un très petit nombre de particularités susceptibles d'être traitées brièvement et aussi quelques thèses sur lesquelles j'ai cru devoir me prononcer, bien qu'elle ne se rattachent que d'une manière indirecte aux remaniements projetés pour cette édition, me sentant arrivé à un âge où l'on ne peut plus guère ajourner de semblables travaux.

Page 111, n. 1. — La difficulté de déterminer le moment précis où Périclès tenta d'exécuter son projet est constatée par la variété des dates que l'on a mises en avant. E. Curtius, par exemple (*Histoire grecque*, t. II, p. 524 de la traduction française), hésite entre l'année 445, adoptée par Grote, et l'année 450, qui suivit de près la paix de cinq ans ménagée par Cimon entre Athènes et Sparte. Oncken (*Athen und Hellas*, t. II, p. 131 et 162) se rallie à cette dernière conjecture, mais Droysen, dans une note de sa traduction d'Æschyle (p. 553 de la 3e édit.), adopte l'année 460.

Page 112, n. 4. — Les suppositions varient aussi sur ce point; nous nous contenterons de renvoyer à ce qu'en dit Curtius (*Hist. grecque*, t. II, p. 424 et 533). La correction proposée par Madwig (*Advers. crit.* p. 150) à un passage de Plutarque (*Aristide*, c. 25), où il est dit que la résolution de transférer le trésor de la ligue de Délos à Athènes fut prise Σαμίων εἰσηγουμένων, me paraît fort inutile. Madwig propose de lire τῶν ταμιῶν, c'est-à-dire ἑλληνοταμιῶν; est-il donc si invraisemblable que les Athéniens, quel que fût d'ail-

leurs leur désir d'arriver à ce résultat, aient évité de se mettre eux-mêmes en avant et aient fait prendre aux États confédérés l'initiative d'une semblable proposition? Le mot εἰσηγεῖσθαι ne saurait signifier rien de plus. Si quelques années plus tard, à l'occasion d'une querelle entre les Samiens et les Milésiens, dans laquelle Athènes prit parti pour les derniers, les Samiens rompirent avec elle, cela ne prouve en aucune façon qu'ils n'aient pu auparavant recommander le transfert du trésor, qu'ils croyaient plus en sûreté à Athènes qu'à Délos. On ne peut voir non plus un argument dans ce fait que Plutarque est le seul historien qui mentionne l'initiative prise par les Samiens. « J'ai lu, dit Madwig, ce que dit Curtius dans son *Histoire grecque* » ; cette simple mention ne peut en vérité passer pour une réfutation. Je soupçonne que le contradicteur a été tenté par la facilité de changer le σ en τ; mais il a fallu aussi ajouter l'article.

Page 176. — Il a été souvent répété, et tout le monde sait, qu'en diverses parties des poèmes homériques, les dieux ont conservé leur caractère naturaliste, et que leur actions s'exerce dans ce domaine d'une manière si indépendante qu'il est fait abstraction de la personnalité que l'homme leur a prêtée à son image. Nous n'ajouterons rien à ce qui a été dit sur ce sujet; mais il y a d'autant plus lieu de remarquer les passages où se confond la double nature des dieux, considérés comme des éléments et comme des créations de l'anthropomorphisme, passages parmi lesquels il convient de rappeler la description du combat entre Héphaïstos et le Scamandre, c'est-à-dire entre l'eau et le feu (*Iliade*, v. 324-361). La partie cosmogonique de la *Théogonie* d'Hésiode peut être aussi invoquée à l'appui de cette thèse, que confirment encore des documents postérieurs. (Voy. les notes de Schœmann sur la *Théogonie*, p. 94, et celles de O. Schneider sur Nicander, p. 151, et sur Callimaque, p. 156.) Je me bornerai ici à citer un passage d'Euripide (*Les Bacchantes*, v. 284), où il est dit à propos de Dionysos : οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς. Un dieu qui s'écoule en libation pour les autres dieux est assurément une absurdité, et c'est pour cela sans doute que Dindorf a déclaré interposés ce vers et les suivants. Il ne me paraît nullement invraisemblable qu'ils soient d'Euripide; je suis tenté d'y voir une ironie du poète, qui s'explique par l'idée qu'il se faisait de la mythologie populaire. Il n'est pas douteux en effet qu'Euripide ne croyait pas plus à la divinité de Dionysos qu'à celle des autres personnages inventés par l'imgination de la foule, et le vers contesté est parfaitement d'accord avec le sentiment de Prodicus, tel que l'exposent Cicéron (*de nat. Deorum*, l. I, c. 42) et Sextus Empiricus (*adv. Physicos*, l. I, c. 2). Quelques critiques ont émis, il est vrai, l'opinion que le poète avait été gagné à la foi dans sa vieillesse, et que les *Bacchantes* avaient été composées comme un témoignage de sa conversion et pour en convertir d'autres. J'ai peine à m'expliquer cette conjecture hasardeuse; je crois fermement qu'Euripide n'a eu d'autre but que de produire un effet dramatique, en quoi il a parfaitement réussi.

Page 180, n. 1. — Il est certain que, en nommant Hésiode, Hérodote a eu en vue la *Théogonie*, car rien ne nous autorise à croire qu'il ait suspecté

l'authenticité de ce poème, qui ne faisait alors de doute pour personne : au moins n'avons-nous connaissance d'aucune contestation élevée à ce sujet. Tous les témoignages qui nous sont parvenus s'accordent à proclamer Hésiode comme l'auteur de la *Théogonie*. Les savants d'Alexandrie eux-mêmes, dont quelques-uns ont étudié le poème à fond, n'ont jamais exprimé de soupçon sur son origine. C'est dans Pausanias que, pour la première fois, nous la voyons décidément mise en question ; cet écrivain nous apprend même que les habitants répandus autour de l'Hélicon appuyaient leur scepticisme sur une antique tradition. (Voy. Pausanias, l. VIII, c. 18, § 1, l. IX, c. 27, § 2, c. 31, § 4 et 5, et c. 35, § 5.) Nous n'avons pas à examiner si Pausanias n'a fait que se rallier à leur sentiment ou s'il avait des raisons plus particulières de déclarer la *Théogonie* apocryphe. Ce qui est clair, c'est que de son temps cette opinion était devenue générale, et qu'il crut inutile de la justifier. Th. Bergk lui reproche de n'avoir pas produit ses raisons et de s'être borné à mentionner l'opinion des Héliconiens. Nous ne relèverons pas cette critique, dont toute personne au courant des procédés de Pausanias peut apprécier la valeur. Nous ne dissimulerons cependant pas que les arguments diffus proposées par Bergk, pour restituer la *Théogonie* à Hésiode, ont très peu de consistance. Avant tout, il s'en réfère à la croyance générale des anciens ; or, il est facile de s'apercevoir, en y regardant de près, que cette croyance lui-même ne la partage pas. Tandis, en effet, qu'il résulte de tous les passages cités par les anciens, que la *Théogonie*, qu'ils avaient sous les yeux, ne différait en aucune partie essentielle de celle qui nous est parvenue, Bergk nous apprend (*Litter. Geschichte*, p. 980) que ce poème a été tellement altéré par les caprices des interpolateurs, qu'il est impossible de retrouver, sous l'œuvre grossière qui nous est parvenue, l'antique conception hésiodique. Sans doute, il ne peut être interdit à personne, si l'envie en prend, de croire à l'existence passée d'une *Théogonie* impossible à reconstruire, et de se livrer sur ce thème à toutes sortes de fantaisies. Il serait plus sage, cependant, au lieu de s'engager dans cette voie périlleuse, de chercher à se faire une idée plus juste et plus approfondie de la *Théogonie*, telle qu'elle existe. En s'appliquant à cette étude sans parti pris, on ne peut s'empêcher d'y reconnaître une composition formée sans doute de pièces diverses, qui n'offrent pas toujours un ensemble satisfaisant et conforme aux règles de l'art, mais qui supposent, en somme, un plan arrêté. C'est, en particulier, une hypothèse gratuite, de rejeter, comme une interpolation postérieure, la conclusion de l'œuvre hésiodique, qui annonce clairement une autre poème conçu dans une pensée analogue, auquel celui qui a survécu devait servir d'introduction. Un examen attentif ne permet pas de douter que la *Théogonie* réponde parfaitement à cette destination, que même elle ne pouvait en avoir un autre. Je regarde, pour moi, comme constant, qu'il ne faut pas y chercher un enseignement religieux et que le but hiératique attribué à ce poème est une pure imagination. Lorsque Bergk (p. 972) déclare qu'Hésiode a tenté la plus difficile des entreprises que puisse se proposer un poète, en voulant célé-

brer les Dieux immortels, il faut qu'il ait eu en vue le poème idéal qu'il a rêvé, non celui que nous possédons, et qu'Hermann apprécie avec une incontestable justesse, par ces mots : *Nihil est in Theogonia quod ad cultum sanctimoniamque deorum spectet.*

En prenant la *Théogonie* en ce sens, et comme une composition qui peut être contemporaine des Pisistratides, j'ai excité, chez Bergk, une mauvaise humeur à laquelle il a donné carrière, non pas seulement dans le livre indiqué plus haut (p. 976), mais aussi dans le *Philologus* (t. XXXII, 4). A l'occasion d'une interprétation bizarre d'un vers d'Hésiode, il me traite comme une espèce d'hérétique, qu'il se croit forcé en conscience de dénoncer, avec tout le poids de l'autorité attachée à son nom. S'il se complaît dans ce rôle de gardien sévère de l'orthodoxie, libre à lui.

PAGE 182, n. 2 — A la liste donnée par Gerhard (*Mythol.*, p. 149) des travaux relatifs au système des douze dieux, on peut ajouter Périzonius, dans ses Notes sur Ælien (*Var. Hist.*, l. V, c 12) ; Gladstone, *Homer. Studien*, p. 222 de la trad. allem. de Schuster ; A. Dethier, *Dreros und Kret. Stud.*, dans les Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Vienne (t. XXX, p. 431 et suiv.) ; Nægelsbach, *Nachhom. Theologie*, p. 127 ; Welcker. *Gœtterl*, t. II, p. 163 ; Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 87, et t. II, p. 187 ; Schwarz, *Sonne, Mond und Sterne*. Gœttling, dans son Introduction à Hésiode (p. XLVII) remarque avec raison que ce poète n'a fait allusion nulle part au système des douze dieux.

PAGE 187, n. 1. — Si l'on peut se fier à Lucien, lorsqu'il dit (*Jupiter tragædus*, c. 4 et 17) qu'un grand nombre d'Epicuriens niaient l'existence des dieux, je suis cependant persuadé qu'Epicure lui-même n'a ni articulé ni donné à croire rien de semblable. Je me bornerai, sur ce point, à rappeler ce que j'ai écrit dans mon introduction au traité de Cicéron *de Natura Deorum*, p. 31, et dans ma dissertation *de Epicuri Theol.* (*Opusc. academ.*, t. IV, p. 338.) Il est bien vrai que les dieux n'avaient point de place dans la doctrine d'Épicure, comme puissances créatrices et maîtresses du monde, mais il n'en résulte pas que les expressions de Cicéron : *Nihil curare deum nec sui nec alieni* (*de Legibus*, l. I, c. 7) doivent être prises à la lettre, et que, suivant Epicure, la vie des dieux se soit passée dans une complète inaction. Ce philosophe ne crut pas devoir exposer des vues particulières sur le rôle actif que les dieux pouvaient jouer du haut de leur trône céleste, et il eut bien raison, puisque son système ne lui permettait pas de rien établir théoriquement sur cette base, mais il n'était pas pour cela forcé de rejeter, comme absolument inadmissible, l'hypothèse d'après laquelle ils abaissaient leurs regards sur la terre, et prenaient quelque part à la vie des hommes, à la façon des εἴδωλα de Démocrite, qui étaient tantôt ἀγαθοποιά, tantôt κακοποιά. (Voy. Cicéron *de Nat. Deorum*, l. I, c. 43 ; Sextus Empiricus, l. IX, c. 19, p. 553). Quelques passages des lettres d'Epicure ne permettent pas de doute à cet égard. (Voy. la dissertation de Th. Gomperz, dans l'*Hermès*, t. V, p. 394.) Les disciples de ce philosophe pouvaient donc, si indépendants qu'ils fussent des croyances populaires, se laisser

revêtir, sans scrupule, d'un caractère sacerdotal, qui ne les forçait pas à enseigner ce qu'ils ne croyaient pas, et ne leur imposait que des fonctions liturgiques auxquelles ils pouvaient à leur gré enlever toute signification ou donner le sens qui leur convenait. Même de nos jours, est-il bien sûr que beaucoup d'ecclésiastiques qui s'affranchissent des prescriptions officielles et remplissent néanmoins leurs fonctions de bonne foi ne rendent pas plus de services à la Religion, qui ne doit pas être confondue avec les diverses Confessions, que les défenseurs trop zélés d'une orthodoxie exclusive? c'est là, du moins, une question délicate, que je laisse à d'autres le soin de résoudre.

Page 188, n. 4. — Dans l'*Odyssée* (l. XX, v. 202). Philœtius adresse ces paroles à Zeus : οὐκ ἐλεαίρεις ἄνδρας, ἐπὴν δὴ γείνεαι αὐτός. A cette occasion, les Scholies rappellent la qualification accoutumée πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, et Welcker (*Gœtterlehre*, t. I, p. 182) est d'avis que Philœtius se représente Zeus comme le créateur de la race humaine. Cette conclusion me paraît risquée. Quand même on ne verrait pas dans ce dieu l'auteur du genre humain qui, en effet, existait avant lui, d'après la mythologie populaire, il ne resterait pas moins acquis que, depuis le temps où lui était échu le gouvernement du monde, chaque homme individuellement lui devait la naissance ; il était le γενέθλιος. Philœtius pouvait donc, en ce sens, l'appeler le père des hommes. Επὴν γείνεαι est ici l'équivalent de ἐπὴν γενέσθαι ἐάσῃς, comme dans l'*Iliade*, δαμάσσω est pour δαμῆναι ἐάσω (l. XVI, v. 438), et δαμάσσομεν pour δαμῆναι ἐάσομεν (l. XXII, v. 176). De même, dans Pindare (*Néméennes*, VII, v. 2), la divinité qui préside aux naissances, Ilithye, est appelée γενέτειρα τέκνων. La seule chose dont se plaint Philœtius, est, à mon avis, que Zeus ne se montre pas plus pitoyable envers des créatures qui lui doivent la vie. — C'est dans les *Œuvres et Jours* (v. 128, 143 et 158) que les dieux apparaissent pour la première fois comme les créateurs de la race humaine ; voy. mon Commentaire critique sur ce poème et mon Introduction au *Prométhée* d'Æschyle (p. 111), notamment pour ce qui concerne l'interpolation du vers 108. Plus tard, cette croyance a prévalu, mais on ne peut affirmer qu'elle soit devenue universelle ; voy. Nægelsbach, *Nachhom. Theologie*, p. 71.

Page 200, n. 3. — Du décret inséré dans le discours de Démosthène *sur la Couronne*, en vertu duquel les habitants de la Chersonèse élevèrent un autel Χάριτος καὶ Δήμου Ἀθηναίων, on serait tenté de conclure que, dès lors, le Δῆμος était l'objet d'un culte chez les Athéniens. Cette conclusion, cependant, ne serait pas encore certaine, alors même que l'authenticité du décret serait moins contestable. Il suffit de consulter, à ce sujet, le Mémoire bien connu de Droysen, p. 119.

Page 201. — La croyance qui expliquait l'existence d'hommes supérieurs à la nature humaine par le commerce des dieux avec des mortelles, était répandue non seulement en Grèce, mais chez beaucoup d'autres peuples païens, et n'était pas même étrangère à l'ancienne mythologie hébraïque, ainsi que le prouve un passage de la Genèse (c. vi, v. 4). Cette croyance reposait sur le sentiment de la faiblesse humaine, à laquelle on opposait la

force d'êtres tout-puissants, c'est-à-dire les dieux, qui, amis des hommes, sous les traits desquels on se les représentait, ne demandaient pas mieux que de s'unir avec de simples mortelles, et communiquaient à leurs enfants quelque chose de leur origine. Justin le martyr, dans son *Apologie Chrétienne* (I, 21-23 et 54), croit retrouver dans les mythes païens de ces enfantements, un pressentiment et une ébauche, dénaturée par l'intervention des démons, d'un dieu né d'une femme et fait homme. L'idée d'un dieu fait homme repose, en effet, sur les mêmes principes que les Mythes payens, avec cette différence qu'elle est exempte des grossièretés dont l'avait entachée le polythéisme anthropomorphique, et qui révoltait même les païens. Les païens éclairés se seraient accommodés sans doute des ménagements délicats auxquels a eu recours Sannazar, dans son poème *de partu Virginis*.

Page 210. — Renan, dans son livre des *Apôtres* (1866, p. 314), a tracé de l'intolérance religieuse, dont auraient fait preuve les Athéniens, un tableau saisissant, que je crois devoir reproduire ici : « Il ne faut pas l'oublier, dit-il, Athènes avait bel et bien l'inquisition. L'inquisiteur, c'était l'Archonte-Roi ; le saint office, c'était le portique royal, où ressortissaient les accusations d'impiété. Les accusations de cette sorte étaient fort nombreuses ; c'est le genre de causes qu'on trouve le plus fréquemment dans les Orateurs attiques. Non seulement les délits philosophiques, tels que nier Dieu ou la Providence, mais les atteintes les plus légères aux cultes municipaux, la prédication des religions étrangères, les infractions les plus puériles à la scrupuleuse législation des Mystères, étaient des crimes entraînant la mort. Les dieux, qu'Aristophane bafouait sur la scène, tuaient quelquefois. Ils tuèrent Socrate ; ils faillirent tuer Alcibiade. Anaxagoras, Protagoras, Théodore l'Athée, Diagoras de Mélos, Prodicus de Céos, Stilpon, Aristote, Théophraste, Aspasie, Euripide, furent plus ou moins sérieusement inquiétés. La liberté de penser fut, en somme, le fruit des royautés sorties de la conquête macédonienne. » Il est inutile de relever, dans ce réquisitoire, quelques inexactitudes, qui n'échapperont à aucun de ceux qui ont étudié la constitution athénienne et les débats de la tribune ; mais il est à propos d'examiner d'un peu plus près les différentes accusations d'asébie, sur lesquelles nous sont parvenus quelques détails.

Le premier de ces procès est celui d'Æschyle ; il nous est très imparfaitement connu. Nous possédons, toutefois, des renseignements fournis par Héraclide de Pont, dont il n'y a aucune raison de mettre en doute l'exactitude. (Voy. Eustrate, *ad Aristotelis Ethic. Nicom.*, l. III, c. 2 ; Hermann, *Opusc.*, t. II, p. 164 ; Dindorf, dans son édition des fragments d'Æschyle, n° 83 ; Schneider, *das attische Theaterwesen*, p. 182.) A la représentation d'une tragédie d'Æschyle, dont le nom n'est pas indiqué, et où l'on voyait exposées sur la scène certaines choses qui rentraient dans le domaine des Mystères, et ne devaient pas être profanées, des auditeurs trop zélés tentèrent de faire un mauvais parti au poète qui, suivant la coutume, jouait un rôle dans la pièce, probablement le rôle principal, à ce point que, pour leur

échapper, il se réfugia vers l'autel de Dionysos. Des hommes plus éclairés, en particulier des membres de l'Aréopage, s'opposèrent au fanatisme de la multitude, et obtinrent que l'auteur ne fût pas condamné sans être entendu. Il fut convenu qu'il serait traduit devant un tribunal régulier. Les juges l'acquittèrent, parce que, dit Aristote, il prouva qu'il n'était pas initié. Héraclide ajoute que le souvenir de la bravoure qu'Æschyle et son frère Cynégire avaient montrée, à la bataille de Marathon, disposa favorablement le tribunal; cela n'est pas invraisemblable. Quel est le tribunal devant lequel comparut Æschyle? Héraclide, autant qu'on en peut juger, était muet sur ce point. Clément d'Alexandrie (*Stromata*, l. II, p. 387) désigne l'Aréopage. Il peut se faire qu'il ait raison, mais son témoignage n'est pas décisif; il n'est pas impossible, non plus, que ce soit une simple supposition, à laquelle aurait fourni prétexte l'intervention, mentionnée par Héraclide, des Aréopagites, au milieu de la scène tumultueuse que nous avons décrite plus haut.

Le second procès religieux dont nous ayons connaissance est celui d'Anaxagore. L'enseignement, écrit ou oral, de ce philosophe était certainement en contradiction avec les croyances populaires, et avait pu ameuter les dévots, mais on ne saurait nier non plus que les plaintes qui s'élevèrent contre lui, n'aient été inspirées par la passion politique autant que par le zèle religieux. Périclès était l'ami d'Anaxagore et le défenseur de ses doctrines. S'en prendre au philosophe, était un moyen de décrier l'homme d'État auprès de la foule superstitieuse. On ne dit pas, d'ailleurs, que les prêtres aient pris une part active aux poursuites. Le premier pas dans cette voie fut fait par Diopeithès, chresmologue mal famé, étranger au sacerdoce, que sa profession disposait mal à chercher les lumières de la philosophie, et qui avait acquis l'art de remuer les masses, à l'aide d'une certaine éloquence populaire (voy. plus haut, p. 369, et, pour ce qui suit, Plutarque, *Périclès*, c. 32, et Diogène Laërte, l. II, c. 12.-14.) Soit de son propre mouvement, soit poussé par d'autres, Diopeithès fit, à l'Assemblée du peuple, la proposition de procéder par l'εἰσαγγελία, contre les libres penseurs qui ne croyaient pas aux dieux et enseignaient des doctrines nouvelles sur les phénomènes célestes. Lorsque le peuple eut donné son assentiment, ce ne fut pas Diopeithès ni quelque prêtre qui se chargèrent de l'accusation : ce soin fut confié à deux hommes politiques, de partis différents, il est vrai, mais tous deux adversaires de Périclès : l'un était un champion de l'aristocratie, Thucydide, fils de Mélésias; l'autre un démocrate radical, Cléon. On ignore lequel des deux joua le principal rôle, mais nous savons que, lorsqu'on introduisait une eisangélie, le peuple adjoignait à l'accusation plusieurs συνήγοροι; il y a donc vraisemblance que, dans ce cas, l'eisangélie fut produite par Thucydide, et que Cléon lui fut adjoint comme συνήγορος. Il était aussi d'usage, dans les procès athéniens, que l'accusateur ne se bornât pas à l'objet de la plainte et apportât à l'audience tout ce qui pouvait indisposer les juges contre l'accusé. Il n'est pas douteux, d'après cela, que l'on n'ait reproché à Anaxagore non seule-

ment son impiété, mais aussi ses intelligences avec l'ennemi (μεδισμός), comme le rapporte d'ailleurs Diogène Laërte, d'après Satyros (l. II, c. 12). Les débats eurent certainement lieu devant les Héliastes; on ne sait quelle en fut l'issue. D'après une tradition, Anaxagore fut frappé d'une amende et envoyé en exil ; d'après une autre, il fut condamné à mort, mais Périclès le fit sortir de prison. Enfin, suivant un troisième récit, les juges l'auraient acquitté, sur les instances de Périclès, plus par pitié que par conviction, ἐλέῳ μᾶλλον ἢ κρίσει, comme le dit Diogène Laërte, d'après Hiéronyme (l. II, c. 14). Quoiqu'il en soit, nous savons qu'Anaxagore vécut encore plusieurs années à Lampsaque sans être inquiété, et que ses concitoyens lui rendirent des honneurs après sa mort.

Vers le même temps qu'Anaxagore, et presque aussitôt qu'eut éclaté la guerre du Péloponèse, Aspasie, la célèbre amie de Périclès, fut accusée aussi d'asébie. Son accusateur était le poète comique Hermippos, qui était aussi l'un des ennemis politiques de Périclès. Il se fonda, paraît-il, sur ce qu'Aspasie avait adhéré publiquement aux doctrines impies d'Anaxagore, et aidé à les répandre. De plus, il lui reprocha d'avoir servi d'entremetteuse à Périclès, et de lui avoir livré des femmes de condition libre, accusation qui, à elle seule, pouvait entraîner une poursuite au criminel (γραφὴ προαγωγείας), mais qui, dans la circonstance, ne devait servir, comme le *médisme* opposé à Anaxagore, qu'à prévenir défavorablement le tribunal. On sait qu'Aspasie fut défendue par Périclès et renvoyée de la plainte. Elle vécut longtemps encore à Athènes, après la mort de cet homme d'État, et continua d'exercer une certaine influence, grâce à sa liaison avec Lysiclès.

Vers le même temps, Phidias fut pris aussi à partie par les adversaires de Périclès. On est moins édifié sur ce qui en advint. Il n'est pas douteux que Phidias ne se soit lavé de l'accusation de s'être approprié une partie de l'or destiné à la statue d'Athêna, mais il fut accusé d'asébie pour avoir reproduit ses traits et ceux de Périclès sur le bouclier de la déesse. Jeté en prison, il y mourut avant le prononcé de la sentence. Tel est, du moins, le récit de Plutarque (*Périclès*, c. 31) ; ce n'est pas ici le lieu d'examiner les autres traditions qui nous ont été conservées à ce sujet.

Dix-sept ans environ plus tard, le peuple fut mis en émoi par les mutilations des Hermès et la profanation des Mystères. Ces sacrilèges étaient évidemment de graves atteintes portées à la religion d'État, et ne pouvaient rester impunies, mais il est manifeste aussi que l'ardeur avec laquelle furent poursuivis les coupables n'était pas seulement inspirée par le sentiment religieux, et qu'elle naquit surtout de la conviction que leurs violences se rattachaient à une conspiration antidémocratique. Ils furent traités moins comme des impies et des profanateurs que comme des traîtres et des ennemis publics. Cette façon d'envisager les choses était si générale, qu'elle est la seule à laquelle se soit attachée l'écrivain contemporain qui nous a transmis le récit de ces événements ; il ne fait pas même mention des considérations religieuses.

Vers la même époque, Diagoras de Mélos niait ouvertement l'existence

des dieux, et faisait profession de mépriser les institutions religieuses, en particulier les Mystères. Cette hardiesse fit scandale, et il crut prudent d'échapper à l'orage en s'éloignant d'Athènes, mais les Athéniens ne se laissèrent pas désarmer par sa fuite, et jugèrent nécessaire de témoigner leur réprobation, en mettant sa tête à prix. Diagoras était d'ailleurs complètement étranger à la mutilation des Hermès et à la profanation des Mystères.

Peu de temps après, Protagoras se trouvait aussi à Athènes, et ses leçons étaient fort applaudies des jeunes auditeurs qui composaient surtout son public. La déclaration qu'il avait inscrite en tête de l'un de ses écrits, qu'il ne savait rien des dieux et ne pouvait pas plus affirmer que nier leur existence, ne pouvait qu'exciter la colère des vieux croyants. Un autre point fondamental de sa doctrine était que l'homme est la mesure de toutes choses, c'est-à-dire que les choses ne sont que ce qu'elles paraissent à chacun de nous, maxime qui, appliquée à la morale, ébranle les bases du droit établi et laisse le champ libre à la fantaisie individuelle. Aussi les chefs du gouvernement, effrayés du danger que de pareilles leçons offraient à la jeunesse, y mirent-ils bon ordre. L'un d'eux, Pythodore, intenta une accusation d'asébie à Progatoras. Pythodore appartenait au collège des Quatre-Cents qui, en 411, fut quelque temps à la tête des affaires (Diogène Laërte, l. IX, c. 54). On ne peut douter par conséquent de ses opinions conservatrices et hostiles à la démocratie. Protagoras n'attendit pas le verdict des juges et s'éloigna d'Athènes; il fut en conséquence condamné par contumace, ψήφου ἐπενεχθείσης μὴ κριθέντι, dit Philostrate. (*Vitæ Sophist.*, l. I, c. 10.) Un décret du peuple ordonna à tous les détenteurs de ses écrits de les livrer, et ils furent brûlés publiquement.

Des raisons analogues amenèrent, quelques années après, la condamnation de Socrate. L'impiété qu'on lui reprocha ne consistait pas toutefois à mettre en doute l'existence des dieux, mais à rejeter les fables auxquelles la multitude ajoutait foi et à se représenter autrement qu'elle la nature et le mode d'action des dieux. Il eut été difficile de le poursuivre de ce seul chef; la véritable base de l'accusation fut l'influence pernicieuse, disait-on, qu'il exerçait sur le jeunesse, en l'excitant à se rendre un compte approfondi de toutes choses, et à se déshabituer d'une confiance aveugle dans les procédés de la routine. Les relations qui nous sont parvenues de son procès, ne révèlent aucune trace de l'hostilité des prêtres. Nous y lisons que Mélétus, l'accusateur principal, parla au nom des poètes, ce qui ne l'empêcha pas d'aborder aussi le côté théologique, car la théologie chez les Grecs, était plutôt l'affaire des poètes que des prêtres; pour le second accusateur, Anytus, c'était un riche bourgeois, content de lui, qui de son point de vue pratique attaqua les tendances sophistiques de Socrate, comme Platon le lui fait faire dans son *Ménon* (p. 91-95). Le rôle du troisième, Lycon le rhéteur, consista à refaire les discours de ceux qui avaient pris la parole avant lui, en y ajoutant une péroraison pathétique. Les juges déclarèrent l'accusé coupable à une très faible majorité, et lorsqu'ils en vinrent à voter

sur l'application de la peine. il en eut été sûrement quitte pour une amende modique, que ses amis se fussent fait un plaisir d'acquitter, si lui-même n'eût donné clairement à entendre que cette solution serait contraire à ses désirs. Alors seulement furent admises les conclusions des accusateurs.

Aristote fut à son tour l'objet d'une accusation d'asébie, ou, pour parler plus exactement, la prétendue impiété qu'aurait révélée son *Hymne à la Vertu*, composé en l'honneur d'Hermias d'Atarné, fournit à ses ennemis un prétexte pour se débarrasser de lui. Cela se passait au moment où les Athéniens entreprenaient contre Antipater une guerre dont les débuts semblaient présager un meilleur succès. Aristote passait pour être gagné au parti macédonien et était à ce titre détesté des patriotes. Il se déroba à leurs poursuites en quittant Athènes, où il ne retourna jamais. Ses ennemis en vinrent ainsi à leurs fins, sans que le procès ait été réellement entamé.

Pour un motif semblable, Théophraste fut bientôt après en butte aussi à une accusation d'asébie. Il appartenait ouvertement au même parti que Phocion, qui ne voyait pas le salut d'Athènes dans le renversement de la puissance macédonienne. L'accusateur de Théophraste fut Hagnonidès, homme malfaisant, qui plus tard, lorsque Polysperchon eut rendu aux Athéniens un semblant de liberté éphémère, fut l'instrument le plus actif de la perte de Phocion; son ancien bienfaiteur. (Diogène Laërte, l. V, c. 37; Plutarque, *Phocion,* c. 33.) On ignore sur quels prétextes reposait l'accusation d'impiété dirigée contre Théophraste; on sait seulement qu'elle n'eut pas de suite.

Sur Stilpon, nous n'avons qu'une remarque à faire, c'est que son exil d'Athènes ne fut pas uniquement dû à sa mauvaise plaisanterie sur Athéna (μὴ εἶναι αὐτὴν θεόν, ἀλλὰ θεάν · θεοὺς δὲ εἶναι τοὺς ἄρρενας), mais aussi à la subtibilité et à la frivolité de ses discussions, qui durent paraître aux Aréopagites un danger pour la morale, bien que ce tribunal ne fût pas animé d'une bien grande intolérance religieuse. Finalement, Stilpon ne fut pas plus mal traité que ne le sont de nos jours les prêtres ou les théologiens à qui, pour quelques propositions mal sonnantes, on interdit de monter en chaire. Au sujet de Théodoros, contemporain de Stilpon, nous lisons dans Diogène Laërte (l. II, c. 11) qu'il fut aussi en danger d'être cité devant l'Aréopage, mais qu'il put échapper grâce à la protection de Démétrius de Phalère. D'autres cependant rapportent qu'il fut jugé et condamné à boire la ciguë.

Pour terminer, nous citerons quelques procès d'asébie intentés à des femmes. Phryné de Thespies, qui vivait à Athènes en hétaïre, fut poursuivie par un certain Euthias, peut-être un amoureux dédaigné: c'est du moins ce que conjecture Alciphron (*Ep.*, l. I, 31) d'après un ancien rhéteur. Euthias accusa Phryné, comme κωμάσασαν ἀναιδῶς, καινοῦ θεοῦ εἰσηγήτριαν, θιάσους ἀνδρῶν ἐκθέσμους καὶ γυναικῶν συναγαγοῦσαν. (Sauppe, *Orat. Attici*, t. II, p. 320; p. 448, éd. Didot.) Ces reproches pouvaient bien n'être pas tout à fait sans fondement. Mais l'éloquence du défenseur, Hypéride, et

surtout la merveilleuse beauté de la pécheresse produisirent un tel effet sur les juges qu'ils ne purent se résoudre à la déclarer coupable.

Théoris ou Théodoris, de Lemnos, ne s'en tira pas aussi heureusement. Ce n'était pas comme hétaïre qu'elle avait acquis la fortune et la faveur du public; prêtresse de quelque divinité inconnue, au nom de qui elle prédisait l'avenir, pratiquait la magie et composait des breuvages empoisonnés, elle attirait à elle une clientèle nombreuse appartenant à la dernière classe du peuple, surtout à celle des esclaves, qu'elle dressait à toutes sortes de fraudes et de maléfices. Son accusateur ne fut autre que Démosthène. La peine de mort fut prononcée non seulement contre elle, mais contre plusieurs autres créatures de son espèce. Le mot de prêtresse ne doit pas éveiller l'idée d'un sacerdoce publiquement reconnu et légalement institué (voy. plus haut, p. 496); il s'applique le plus souvent à des colporteurs de dieux étrangers que l'Etat ne reconnaissait point et se bornait tout au plus à tolérer; on a donc supposé à tort que Démosthène, en accusant Théoris, était entré en lutte contre le parti sacerdotal, c'est-à-dire contre le parti athénien. (Curtius, *Hist. grecque*, t. V, p. 408 de la trad. franç.). Il serait beaucoup plus juste de dire qu'il avait par là rendu service à ce parti, en coupant court aux intrigues de l'étranger.

Dans la même catégorie que Théoris peut être rangée Ninus, dont le nom seul révèle l'origine barbare, par la qualité de prêtresse qu'elle affectait, elle se rattachait au culte de Sabazius, souffert à Athènes, mais nullement reconnu par l'Etat. A l'exercice de ce culte, Ninus joignait des pratiques criminelles; elle composait en particulier des philtres amoureux, sous lesquels on soupçonnait des sortilèges et des empoisonnements. Son accusateur fut Ménéklès, le même peut-être dont la succession a fourni à Isée la matière de son second discours, il n'est guère douteux que l'accusation ait porté sur l'asébie; ce qui est certain au moins, c'est que Ninus fut punie de mort. (Voy. mes *Opusc. acad.*, t. III, p. 430.)

Page 211, n. 1. Assurément les bouffonneries des poètes comiques dont le public ne s'égayait qu'en les acceptant comme telles, ont moins contribué à étouffer le respect des dieux que les tableaux exposés sérieusement dans les tragédies, où l'auteur discréditait les puissances supérieures, en leur prêtant des pensées et des actes de nature à blesser le sens moral des spectateurs et dont elles devenaient responsables. Euripide est universellement connu comme un des poètes qui se sont fait le moins scrupule de représenter les dieux dans ces situations équivoques, quelle que soit d'ailleurs l'opinion que l'on se fait de son talent; et l'on ne peut nier non plus qu'Æschyle ne soit de toute la pléiade tragique celui qui les a le plus préservés de ces faiblesses. L'opinion émise par plusieurs critiques, qu'il s'était proposé de faire voir dans le Dieu par excellence de la religion populaire un insupportable tyran, et de lui opposer Prométhée comme le libérateur du genre humain, ne peut plus être soutenue aujourd'hui. D'autre part, des érudits estimables sont encore d'avis qu'Æschyle crut ne pouvoir dénouer le conflit entre le souverain des dieux et l'orgueilleux représentant

de l'humanité autrement que par une sorte de capitulation à laquelle Zeus dut se résigner pour conserver son trône. Nous connaissons, comme tout le monde, les textes anciens qui semblent confirmer cette conjecture, mais nous ne pouvons y voir qu'une explication spécieuse. On avouera au moins que Zeus capitulant avec Prométhée, répond mal à l'idée de la divinité, telle que partout ailleurs l'a dépeinte Æschyle, à quoi l'on peut répondre, il est vrai, que le poète n'était pas forcé de se placer toujours au même point de vue, que le *Prométhée* peut être l'œuvre de ses premières années, et que plus tard, il n'eût pas traité ce sujet, ou qu'il l'eût traité différemment; il n'est pas impossible que cette opinion soit celle qui finira par prévaloir.

Page 229. — Je crois devoir ajouter quelques mots sur la pierre sacrée de Delphes, nommée Abadir, d'après Priscien (l. V, c. 18, et l. VII, c. 32), que l'on tenait pour celle même que Kronos avait avalée jadis, à la place de son nouveau-né Zeus, et qu'il avait revomie (Hésiode, *Théogonie*, v. 498.) C'était probablement une pierre météorique, adorée de toute antiquité comme l'emblème de Zeus, et de là dut venir l'idée de donner à Kronos une pierre à dévorer, au lieu d'un agneau ou d'un poulain, suivant la tradition adoptée en Arcadie. (Pausanias, l. VIII, c. 8, § 2.) Il est certain que la pierre, symbole de Zeus, n'était pas la même que l'Omphalos, malgré ce que dit Gœttling. (*Gesamm. Abhandl.*, t. I, p. 223, rem. 1). L'Abadir était un aérolithe et Pausanias désigne l'Omphalos par les mots : λίθου πεποιημένος λευκοῦ.

Page 339, n. 2. — Æschyle paraît avoir eu des serments judiciaires la même opinion que Platon. Il fait dire à Athêna, dans les *Euménides* (v. 426, ed. Schütz) : ὅρκοις τὰ μὴ δίκαια μὴ νικᾶν λέγω; c'est la réponse à ces mots : ἀλλ' ὅρκον οὐ δέξαιτ' ἄν, οὐ δοῦναι θέλοι, qui font certainement allusion à la διωμοσία, que devaient prononcer l'accusateur et l'accusé, ainsi que le remarque Stanley, dont Hermann adopte l'avis. Dans la pensée d'Æschyle, la διωμοσία se rattachait au défi, πρόκλησις, auquel font allusion les Euménides, et par lequel l'accusateur et l'accusé affirmaient sous la foi du serment, l'un la vérité de son accusation, l'autre la sincérité de sa défense. Ici, la πρόκλησις n'a pas de suite, parce qu'Athêna s'y déclare opposée. Æschyle ne pouvait donc voir, dans l'usage qui s'introduisit plus tard, qu'une contravention à la volonté de la Déesse. Aussi me paraît-il inadmissible que le poète lui fasse dire ce qu'on lit dans les manuscrits (v. 479 et 480) : ὑμεῖς δὲ μαρτύριά τε καὶ τεκμήρια καλεῖσθ' ἀρωγὰ τῆς δίκης ὁρκώματα, passage où les nouveaux éditeurs ont, à l'exemple de Wellauer, fait précéder le mot ὁρκώματα de la préposition θ' qui, bien que n'étant pas à la place habituelle, serait en effet indispensable. Mais de quels serments peut-il être encore besoin après les témoignages et les preuves ? On ne peut guère songer qu'à ceux que les adversaires provoquaient réciproquement pour insister sur les circonstances décisives des procès; or ces serments Athêna elle-même s'est prononcée contre, au vers 426. C'est pourquoi quelques critiques se sont décidés récemment, au lieu d'introduire la préposition, à rejeter le mot ὁρκώματα et à le remplacer par ἐρείσματα ou ὀγκώματα, ou bien encore ὀρθώματα. Pour ma part, je pense qu'Æschyle avait écrit ὅρκων ἄτερ, ce

que les copistes ont pu facilement changer en ὀρχώματα, comme il est aisé de s'en assurer d'après une simple inspection. En repoussant les serments des parties, Athêna restait fidèle à sa déclaration précédente, et par la même occasion Æschyle témoigne sa défiance contre la procédure en usage, qui souvent sans doute donnait lieu à des protestations mensongères. Les Scholiastes ont, à la vérité, trouvé dans le texte qu'ils commentaient le mot ὀρχώματα, mais cela est loin d'être une preuve sans réplique. — Il n'est pas nécessaire d'insister sur la différence entre les serments qu'Athêna elle-même impose aux juges (v. 483), pour la bonne administration de la justice et les serments déférés aux plaideurs. Platon, dans ses *Lois*, exige aussi un serment des juges ; enfin lorsqu'Apollon dit aux juges (v. 611) : ὅρκος γὰρ οὔτι Ζηνὸς ἰσχύει πλέον, il ne les engage pas à faire bon marché de leur serment, mais à subordonner leur verdict à la volonté de Zeus, dont il s'est fait l'interprète.

Page 372. — J'ai dit qu'il n'existait aucune trace certaine d'interprètes officiels des songes à Athènes, je ne songeais alors qu'au θυηκόος ou θυηχόος, mentionné dans le *Corpus Inscript. græc.*, nº 160, dans les *Antiq. hellen.*, de Rangabé, p. 57, et sur une stalle de théâtre. Il n'est pas prouvé, en effet, que les personnages ainsi désignés aient été chargés d'observer et d'interpréter les signes des sacrifices; le fait n'est cependant pas absolument invraisemblable. Dans Homère, le θυοσκόος a mission d'observer les sacrifices. (Voy. le tome Ier de cet ouvrage, p. 75). Sur la forme θυηχόος, on peut consulter Keil, dans le *Philologus*, t. XXIII, p. 258.

Page 375, n. 1. — L'*Etymologicum magnum* donne (p. 814), parmi les différentes significations de χράω, en premier lieu ξέω, en second lieu μαντεύομαι ; d'après cela, on serait tenté d'établir entre ces deux acceptions un rapport qui ne pourrait consister qu'en ceci que χρῶ, χράω aurait été pris originairement, de même que γράφω, dans le sens particulier de faire une incision, une entaille, et de graver ou de tracer des signes à l'aide de ce procédé; d'où il résulterait que ce verbe, lorsqu'il est pris pour μαντεύομαι, reporte à l'ancienne coutume de transmettre les réponses de l'oracle au moyen des sorts, sur lesquels étaient emprunts des signes faciles à comprendre. (Voy. plus haut, p. 361, n. 3). On aurait peine cependant à rendre raison, en partant de là, des autres explications de χράω et de χρῶμαι, ainsi que des dérivés χρέος, χρεία, χρηστός, χρήσιμος. Il est plus prudent de s'en tenir au sens fourni jusqu'à ce jour par les meilleurs dictionnaires, notamment par celui de Passow, qui traduit χρᾶν (*Orakeln ertheilen*) par rendre des oracles. On lit aussi dans l'*Etymol. magn.*, ibid., v. 42 : τοῖς χρείαν ἔχουσι θέσπιζει ὁ θεός; et dans Hésychius, le rapprochement des mots χρᾷ: χρήζει, θεσπίζει, et χρᾶν: χρήζειν, μαντεύεσθαι, indique clairement que par χρᾶν il faut entendre l'action de donner au consultant une réponse satisfaisante. Pott (*Etymol. Forschungen*, t. II, p. 96) prend aussi le mot χρᾶν dans le sens de mettre une chose à la disposition, à la main de quelqu'un.

Page 380, n. 2. — Diodore, qui raconte l'enlèvement de la Pythie, nous a transmis (l. XV, c. 8 et 10), sur le même oracle, une tradition que je crois à propos de mentionner ici. Téribaze, mis à la tête de la flotte qui devait

réduire le roi de Cypre, Evagoras, fut accusé d'avoir voulu se révolter contre son souverain, Artaxerxès, et d'avoir consulté la Pythie sur les chances de son projet. Cité devant un tribunal, on rapporte qu'il allégua entre autres choses pour sa défense que le dieu ne rendait pas de réponse dans les questions de mort : μὴ χρηματίζειν τὸν θεὸν περὶ θανάτου, ce qui fut attesté par tous les Grecs présents. Il saute aux yeux que les mots περὶ θανάτου sont une altération du texte. Madwig (*Advers.*, p. 499) propose de lire χρηματίζειν τὸν θεὸν ὑπερθαλασσίοις, et il me paraît difficile de trouver mieux. Cette limite posée à l'oracle n'existait pas antérieurement, ni dans les circonstances ordinaires, mais il est possible qu'elle ait été adoptée alors par des considérations politiques; il est certain, en tout cas, qu'elle ne subsista pas longtemps.

Page 419, n. 3. — Dans l'Idylle de Théocrite (v. 36), la magicienne dit à Thestylis : τὸ χαλκέον ὡς τάχος ἄχει, et le Scholiaste fait cette remarque : ὁ χαλκὸς ἐνομίζετο καθαρὸς εἶναι καὶ ἀπελαστικός τῶν μιασμάτων. On lit aussi dans Macrobe (*Saturn.*, l. V, c. 19, p. 553, ed. Zeunius) : *ad rem divinam pleraque aenea adhiberi solita multa indicio sunt, in his maxime sacris quibus deliniri aliquos aut devovere aut denique exigere morbos volebant.* Enfin, Porphyre (*Vita Pythagoræ*, c. 41) dit, en parlant des disciples de ce philosophe : τὸν ἐκ τοῦ χαλκοῦ κρουόμενον ἦχον ἐνόμιζον φωνὴν εἶναί τινος τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένου τῷ χαλκῷ. Klausen (*Æneas und die Penaten*, p. 995 et suiv.) a cherché, avec une activité infatigable et une remarquable pénétration, les traces de la croyance à un démon métallique. Jusqu'à quel point peut-on ou doit-on adopter ses conclusions? c'est un point qui ne peut être élucidé ici. On sera, sans doute, en général, tenté de se rallier à l'opinion exprimée par Wüstemann, dans ses Notes sur Théocrite, à savoir que le son pénétrant de l'airain semblait aux anciens particulièrement propre à éveiller l'attention des dieux ou des démons que l'on invoquait, sans que l'on se crût obligé pour cela d'admettre l'existence d'un démon spécial ayant établi son domicile dans l'airain.

Page 431. « Les Éphètes désignaient dix des plus considérables parmi les membres de la phratrie. » C'est ainsi que je m'exprimais déjà dans la première édition de mes *Antiquités grecques* (1859), revenant tacitement sur la conjecture par laquelle j'avais proposé, dans le livre intitulé *Antiq. Juris publ. Græc.* (p. 296, n. 4), de lire ἀγχιστίνδην au lieu de ἀριστίνδην. Je fais cette remarque, en me référant à un passage des *Jahrb. für Philol.*, 1872, p. 604.

Page 437 et suiv. — On peut remarquer que, parmi les moyens de purification énumérés dans le texte, j'ai omis de citer l'air qui, d'après plusieurs témoignages, était mis à profit surtout dans les cérémonies dionysiaques. A l'occasion de ces fêtes, dans les campagnes de la Grèce, comme dans celles de l'Italie, on attachait aux arbres des cordes auxquelles les paysans suspendaient diverses images qui se balançaient au vent, ou quelquefois se balançaient eux-mêmes. (Voy. Virgile, *Georg.*, l. II, v. 388 et suiv., avec les notes de Voss, 1800, p. 104.) Tous les commentateurs s'accordent non

seulement à rapporter les circonstances historiques qui ont donné naissance à ces divertissements, mais aussi à nous en révéler le sens religieux. Nous avons raconté plus haut (p. 571), en ce qui concerne l'Attique, à quelle occasion ces jeux furent institués; pour l'explication religieuse, voici les paroles de Servius sur le passage de Virgile cité plus haut : *Prudentiores dicunt Sacra Liberi patris ad purgationem animæ pertinere ; omnis autem purgatio aut per aquam fit aut per ignem aut par aerem.* Klausen (*ibid.*, p. 803) dit que le balancement, qui ébranle l'homme tout entier, rabat sa présomption et que, par suite, cette coutume a pu être considérée comme un moyen de purification dionysiaque. A vrai dire, je ne sais si l'exercice de l'escarpolette produit cet effet sur les corps humains, auquel cas on pourrait le conseiller à plusieurs de nos jeunes critiques ; mais je m'explique plus difficilement encore comment le mouvement, imprimé aux poupées et aux masques, aurait pu calmer les esprits des adorateurs de Dionysos. Virgile n'a vu évidemment dans ces jeux qu'un divertissement populaire et, aujourd'hui encore, la jeunesse se balance parce que cela l'amuse.

Page 465, n. 1. — Dans les *Grenouilles* d'Aristophane, le chœur des initiés, lorsqu'il dit (v. 387) : ἠρίστηται δ' ἐξαρκούντως, parle assurément pour lui-même ; il n'a donc pas jeûné. Halm, il est vrai, ne voulant pas admettre cette conséquence, lit ἠσίτηται. Koch repousse aussi la leçon ἠρίστηται, en raison du mot παννυχίδας qui précède et ne laisse place qu'au repas du soir; mais il propose ἠγίστευται. Pour ma part, je ne voudrais pas prendre ainsi Aristophane au mot.

Page 468, n. 4. — Lenormand (*Recherches archéologiques*, p. 110) est d'avis que le temple d'Eleusis avait à son service une troupe d'acteurs, σύνοδος τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν, qui prenait part aux cérémonies mystiques; cela est peu vraisemblable. L'inscription citée par Lenormand (*ibid.*, p. 96) prouve seulement que l'association dont elle émane croyait devoir, comme beaucoup de personnes pieuses, accomplir, dans les jours consacrés à la célébration des mystères, des sacrifices et d'autres pratiques religieuses en l'honneur des divinités, objets du culte mystique.

Page 531, n. 1. — Le passage qui peut le mieux faire comprendre le sens religieux des Métagéitnies se trouve dans le traité de l'*Exil* de Plutarque (c. 6); on y lit : ἄρα ξένοι καὶ ἀπόλιδές εἰσιν Ἀθηναίων οἱ μεταστάντες ἐκ Μελίτης εἰς Διωμίδα, ὅπου καὶ μῆνα Μεταγειτνιῶνα καὶ θυσίαν ἐπώνυμον ἄγουσι τοῦ μετοικισμοῦ τὰ Μεταγείτνια τὴν πρὸς ἑτέρους γειτνίασιν εὐκόλως καὶ ἱλαρῶς ἐκδεχόμενοι καὶ στέργοντες. De cela seul que le nom des Métagéitnies est indiqué comme ἐπώνυμον τοῦ μετοικισμοῦ, il résulte que la fête éveille l'idée d'un déplacement et qu'elle dut être fondée en souvenir d'un état nouveau né du μετοικισμός. Plutarque prend pour exemples les deux dêmes de Mélité et de Diomis ou Diomeia ; il eût pu aussi bien en choisir d'autres ; au moins n'est-il question nulle part d'un événement de ce genre, qui ait spécialement intéressé ces deux dêmes. Si nous nous reportons au temps où l'Attique était partagée en plusieurs cercles distincts politiquement, où elle comprenait par exemple les douze πόλεις mentionnées par Strabon (l. IX,

p. 397 ; voy. les *Antiquités grecques*, t. I, p. 363), il faut bien admettre que ces districts étaient séparés les uns des autres par d'infranchissables barrières, qu'il n'existait entre eux ni droit de propriété, ni droit de mariage. Je n'ai pas oublié que, il y a cinquante ans, j'exprimais l'opinion contraire ; cela ne peut m'empêcher de reconnaître qu'elle était sans fondement. Plus tard, lorsque les différents cercles se rapprochèrent politiquement, l'isolement respectif de leurs habitants ne put naturellement être maintenu. Chacun fut libre d'aller et de venir, de s'établir où bon lui semblait, d'y acquérir des propriétés, d'y exercer son industrie. Si l'on admet que les Métagéitnies étaient destinées à rappeler l'introduction de ce nouveau régime, la circonstance qu'elles étaient célébrées en l'honneur d'Apollon, et que ce dieu lui-même était adoré sous le surnom de Métagéitnios prouve que l'introduction de la liberté se rattachait au culte de ce dieu. On sait pourtant qu'Apollon n'appartient pas aux anciennes divinités de l'Attique. Son culte fut apporté dans cette contrée par l'immigration hellénique que Xouthos amena de la Thessalie méridionale, et sans doute se répandit peu à peu, grâce à l'influence des nouveaux venus, jusqu'au moment où il fut adopté parmi les cultes d'États, ce qui amena probablement une fusion avec un des dieux indigènes dont les attributs avaient le plus d'analogie avec ceux d'Apollon et qui fut depuis désigné sous le même nom, (voy. Welcker, *Gœtterlehre*, t. I, p. 492, et mes *Opusc. acad.*, t. I, p. 347.) Naturellement, cette fusion ne put s'accomplir avant qu'une sorte d'unité politique se fût établie dans le pays et que le culte d'Apollon Pythien, de concert avec celui de Zeus Herkeios, se fut imposé à toutes les *gentes* de l'Attique, ce qui ne put guère se faire sans le concours de l'oracle de Delphes, avec lequel, depuis l'arrivée de Xouthos, l'Attique était entrée en relations plus étroites. Il est suffisamment attesté, en effet, que l'Apollon honoré sous le surnom de πατρῷος, dans le culte domestique, n'était autre que le dieu qui inspirait la Pythie, et le temple auquel Philostrate (*Vitæ Sophist.*, l. II, c. 1, § 7) donne la qualification de πύθιον, a été reconnu par Leake (t. I, p. 113 et 299, éd. de Londres) comme étant le même que celui d'Apollon πατρῷος. Que l'extension donnée au culte domestique d'Apollon ait coincidé avec le rapprochement qui s'opéra entre tous les citoyens unis désormais par l'épigamie et la liberté d'aller et de venir, c'est ce qui ne saurait faire de doute, et ainsi s'explique comment Apollon en arriva à être honoré sous le surnom de Métagéitnios. Si pour quelques-uns la fête des Métagéitnies était destinée à rappeler la réunion des habitants en un seul corps, exécutée par Thésée (συνοικισμός), il ne faut pas s'en étonner, le Synoikismos entraînant, pour chaque citoyen, la liberté de ses mouvements ; mais, suivant l'opinion générale, la fête consacrée en souvenir de l'innovation que ce prince avait introduite était appelée les συνοίκια ou les συνοικέσια, et se célébrait dans le mois d'Hécatombæon. Nous en avons déjà parlé (p. 546) et nous y reviendrons plus loin.

PAGE 531. — A propos de l'Eiresioné, que les anciens faisaient venir de εἶρος ou εἴριον, laine, Gœttling remarque avec raison (*Opusc.*, p. 177) que

cette dérivation est inadmissible ; et il en propose une autre, irréprochable, il est vrai, au point de vue étymologique, mais qui, sous un autre rapport, offre peu de vraisemblance. Il suppose que Thésée, en revenant de Crète à Athènes, avait fixé au bord de son navire, en signe de victoire, une branche d'arbre enveloppée de laine, à laquelle on avait suspendu des fruits de toute sorte. Cette branche, après le débarquement, fut agitée et portée en procession par l'équipage, d'où lui serait venu le nom d'εἰρεσία, qui signifie les rames et les rameurs. Mais le passage de Plutarque (*Thésée*, c. 22), auquel renvoie Gœttling, ne contient rien de semblable. Il y est dit simplement que Thésée, lorsqu'il apprit la mort de son père, monta en gémissant à la ville avec sa suite et, après avoir rendu les derniers devoirs au défunt, acquitta les vœux qu'il avait faits à Apollon avant son départ; puis vient une courte explication sur l'usage de faire bouillir des légumes pour les fêtes des Pyanepsies. Enfin Plutarque termine son récit en disant que l'Eirésioné était entourée de laine, comme la branche d'olivier avec laquelle Thésée, avant son départ, avait invoqué Apollon, ἱκετηρία. Il serait difficile de comprendre, si les choses s'étaient passées comme le présente Gœttling, que la véritable origine du mot εἰρεσιώνη eût été complètement oubliée, que l'on eût méconnu le rapport existant entre εἰρεσιώνη et εἰρεσία, et que l'on se fût attaché à une étymologie évidemment fausse. Il faut bien reconnaître cependant que cette étymologie n'était pas universellement admise. L'*Etymologicum magnum* (p. 303, 30), après en avoir fait mention, en cite une autre: ὅτι εἴροντο τὸν θεόν, τι ποιήσουσι μετὰ τὴν θυσίαν τὸν κλάδον. Cette explication non plus n'est pas tout à fait juste, mais encore faut-il en tenir compte, en ce sens qu'elle renvoie du moins au verbe d'où le substantif semble effectivement dérivé. Pour le verbe εἴρω ou εἰρέω pris dans le sens de *dire*, *parler*, il suffit de se référer aux dictionnaires ou aux notes de Gœttling sur la *Théogonie* (v. 38 et 804). A la vérité, je ne puis citer de témoignages à l'appui de la forme εἴρεσις, équivalant à ῥῆσις; mais elle serait absolument conforme à l'analogie. De εἴρησις, se serait naturellement formé εἰρεσία, pour désigner la branche que l'on portait en prononçant les paroles traditionnelles et, avec la terminaison amplificative, εἰρεσιώνη. Ce mot signifierait donc la branche des paroles, et pourrait aussi s'entendre de l'invocation que le porteur devait prononcer. Une seule objection peut être élevée contre cette conjecture, au point de vue de la linguistique, à savoir qu'aucun témoignage ne confirme l'existence du mot εἴρεσις, et je ne m'étonnerai nullement que cette absence semble à quelques philologues une raison suffisante pour la rejeter. Je ne résisterai pas à la tentation de citer encore une autre hypothèse dont l'Eirésioné a été le prétexte. Parmi les dêmes de l'Attique, il y en avait un qui portait le nom d'Εἰρεσίδαι. Des inscriptions donnent, il est vrai, Ἡρεσίδαι, et c'était probablement la forme en usage dans le peuple, qui en avait oublié l'étymologie (voy. *Corpus Inscript. græc.*, n° 191 et 192); mais le véritable nom, Εἰρεσίδαι, se retrouve chez les grammairiens qui ont puisé aux bonnes sources. Εἰρεσίδαι est un nom générique; or, on sait que beaucoup de dêmes avaient emprunté leurs noms à des *gentes* qui probable-

ment avaient acquis une situation prépondérante. Parmi ces noms, plusieurs ont trait à des fonctions sacerdotales héréditaires ; c'était le cas des Βουζύγοι, des Βουτάδαι, des Κεντριάδαι, des Πραξιεργίδαι, des Ἡσυχίδαι, des Κροκωνίδαι (voy. plus haut, p. 464). Il n'est donc pas invraisemblable que Εἰρεσίδαι ait été aussi le nom d'une *gens* dont certains membres étaient chargés de porter les Eirésionés et de prononcer l'εἴρεσις. Rien n'empêche de croire qu'à l'origine la fête des Pyanepsies fût spécialement réservée pour cette pratique, comme semble l'indiquer le passage de Plutarque ; je ne vois pourtant nulle raison de mettre en doute les témoignages d'après lesquels les Thargélies, les Proérosies, les Panathénées en auraient fourni aussi des exemples. Je crois qu'en général les Eirésionés durent figurer dans plusieurs solennités, tout en admettant qu'elles n'étaient point toujours portées par les membres de *gentes* vouées à cette fonction en vertu de règlements sacerdotaux. Quoiqu'il en soit, il va sans dire que l'usage des Eirésionés n'était pas renfermé uniquement dans l'Attique. Alciphron (*Epist.* III, 37) cite une jeune veuve qui, en souvenir de son mari, avait déposé dans un sanctuaire une Eirésioné formée de fleurs entrelacées ; évidement le nom d'Eirésioné n'est pas pris ici dans sa véritable et originaire signification.

Nous remarquerons, en terminant cette note, que, à la fin de la citation conservée par Plutarque, on peut hésiter entre les deux leçons : καθεύδῃ et καθεύδῃς. Si l'on adopte la dernière, il faut admettre que celui qui porte la parole, s'adresse à la maîtresse de la maison devant laquelle il est arrêté, qu'il suppose, en manière de raillerie, avoir du goût pour le vin ; on sait que la comédie prête souvent cette faiblesse aux femmes. Si, au contraire, on préfère la troisième personne, εἰρεσιώνη devient le sujet de la phrase, et la plaisanterie retombe sur celui qui porte la branche emblématique et sur ses compagnons.

Page 546. — A propos des Synoichésies, je m'en suis tenu à l'interprétation ordinaire, fondée sur un passage de Thucydide (l. II, c. 15), contre laquelle un de nos érudits les plus pénétrants et les plus sages, a élevé de sérieuses objections. C. Wachsmuth, dans son excellente dissertation : *ueber die Akropolis-Gemeinde und die Helikon-Gemeinde* (*N. Rhein-Museum*, t. XXIII), est d'avis que la fête des Synoichésies n'avait pas été instituée en souvenir de l'union politique du pays tout entier, mais seulement pour célébrer la réunion des deux communes de l'Acropole et de l'Hélicon, séparées à une époque antérieure, et sur les relations desquelles il jette autant de jour que possible. Sans doute, il n'est pas absolument invraisemblable que ces relations, qui se perdaient dans la nuit des temps, soient restées peu connues des anciens, et même de Thucydide. J'espère pourtant qu'on ne me saura pas mauvais gré de n'avoir pas donné place aux conjectures de Wachsmuth dans le texte de ce livre, et de les avoir réservées pour l'appendice.

Page 554. — L'auteur des *Vies des dix Orateurs*, mentionnant, à propos d'une statue d'Isocrate (p. 839, C), l'emplacement où les Arrhéphores, jouaient à la balle, dit : ἀνάκειται ἐν Ἀκροπόλει ἐν τῇ σφαιρίστρᾳ τῶν Ἀρρηφόρων.

Comme on ne trouve pas un autre exemple de σφαιρίστρα pour σφαιριστήριον, on a supposé que le passage était corrompu, et Madwig (*Advers.*, p. 633) propose de lire : ἐν τῇ ἀριστερᾷ ; mais, attendu que le mot σφαιρίστρα est formé régulièrement et n'offre aucune difficulté, il n'y a pas lieu à correction.

Page 565. — Nous ne possédons que très peu de détails circonstanciés sur la célébration des Thesmophories. L'*Héortologie* de Mommsen, montre (p. 291-296) à combien de discussions peut fournir matière la fixation même des jours consacrés à ces solennités. Il m'a paru que le parti le plus sûr était de m'en tenir aux indications du scholiaste d'Aristophane (*Thesmophoriaz.* v. 80). La difficulté que présente le vers ἐπεὶ τρίτη' στι Θεσμοφορίων ἡ μέση est levée si on lit ἐπείπερ ἐστί, suivant la conjecture de Nauck (*Bulletin de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, t. VI, p. 57), à laquelle adhère Meineke (*Vindiciæ Aristoph.*, p. 145). Le jour intermédiaire des Thesmophories, au moins pour les cérémonies qui s'accomplissaient dans la ville, était le 12 du mois. Il avait été précédé, le 11, par l'ἄνοδος, et était suivi, le 13, par la καλλιγένεια. Le scholiaste place aussi dans la journée du 12 le jeûne (νηστεία). Pour les autres particularités des Thesmophories, je ne puis que renvoyer au livre de Mommsen et à une dissertation de E. Rohde, insérée dans le *N. Rhein. Museum*, t. XXV, 1870, p. 548. Il n'était pas nécessaire, pour le but que je me propose, d'entrer dans des détails qui auraient demandé beaucoup de travail et de temps, sans jeter plus de lumière sur le caractère religieux de ces fêtes, qui est le point important. La même remarque s'applique à d'autres solennités, par exemple aux Oschophories, pour lesquelles j'ai déjà fait observer (voy. plus haut, p. 568) que les explications proposées par les anciens sont d'une médiocre valeur. En citant le livre de Mommsen, je tiens à déclarer, d'une manière générale, que lorsqu'il y a divergence entre lui et moi, je n'ai pas la prétention de faire prévaloir mon sentiment propre.

Page 574.— La relation que j'ai établie entre les Lénéennes urbaines et les Dionysies rustiques, a été constatée aussi par Preller (*Griech. Mythol.*, t. I, p. 527) et par Mommsen (*Héort.*, p. 44). Tous deux reconnaissent que, à l'origine, le nom de Ληναῖα, qui donne l'idée d'une fête joyeuse, célébrée à la suite du pressurage et des travaux de la vendange, s'appliquait aussi aux Dionysies rustiques. Ce rapprochement est confirmé par ce que dit Etienne de Byzance, d'après Apollodore : Ληναῖος ἀγὼν Διονύσου ἐν ἀγροῖς. Les mots τὰ Ληναῖα λεγόμενα, à l'aide desquels le scholiaste d'Aristophane commente le vers 201 des *Acharniens*, ainsi conçu : ἄξω τὰ κατ' ἀγροὺς εἰσιὼν Διονύσια, confirment le même fait, bien qu'on puisse être mis en défiance par une autre remarque, évidemment fausse, relative au vers 504, dans laquelle il est dit que ὁ ἐπὶ Ληναίῳ ἀγών avait lieu ἐν ἀγροῖς. Ἐπὶ Ληναίῳ, désigne, en effet, un local situé dans la ville, auquel ne peuvent, par conséquent, se référer les mots ἐν ἀγροῖς. L'explication la plus naturelle nous paraît être celle-ci : Après que le culte de Dionysos Eleuthéreus, qui d'abord n'était qu'à l'usage des gens de la campagne, eut trouvé accès dans la ville, et

que l'on y eut institué une fête générale de la vendange, à la suite des fêtes partielles célébrées dans les dèmes, la grande solennité devint par excellence les Lénéennes, et les fêtes locales furent désignées simplement par les mots τὰ κατ' ἀγρούς. Cependant O. Gilbert (*die Festzeit der Attischen Dionysien*, Gœttingue, 1872) a exposé une thèse toute différente, et ses arguments méritent d'être consignés ici, pour la singularité du fait. D'abord, il déclare que l'unanimité des anciens à considérer les Lénéennes comme la fête du pressoir provient d'une erreur grossière. Il admet bien que les anciens ne pouvaient ignorer que le mot ληνός, d'où la fête a tiré son nom, signifie à la fois pressoir et cercueil, ἀπὸ τῆς ὁμοιότητος τῆς κατασκευῆς, suivant l'expression du *Lexicon Seguer*. (p. 51, 14), mais ils étaient, paraît-il, frappés d'un tel aveuglement, qu'ils n'ont su tirer aucun parti de cette connaissance, pour interpréter le vrai sens des Lénéennes. Il était réservé à la pénétration des savants de nos jours de reconnaître le caractère funèbre de ces fêtes, fondées en l'honneur de Dionysos Lénéen, c'est-à-dire de Dionysos *au cercueil*. En elle-même, l'idée d'une fête funèbre consacrée à une divinité de la Nature, n'aurait rien d'invraisemblable, et si, comme cela est généralement admis depuis le Mémoire de Bœckh, les Lénéennes tombaient dans le mois de Gamélion, où l'hiver est le plus rude, où la nature est comme ensevelie dans un sommeil de mort, il faut avouer que cette saison aurait été bien choisie pour la célébration d'une fête funèbre en l'honneur de Dionysos. Mais nous trouvons chez d'autres populations un mois désigné sous le nom de Lenæon, évidemment d'après la fête des Lénéennes, et qu'Hésiode représente comme un mois d'hiver, fort semblable au mois de Gamélion. Cette dénomination avait cours, en particulier, dans beaucoup de colonies ioniennes de l'Asie-Mineure ; on en a conclu qu'elle avait pu être en usage aussi chez les Athéniens à une époque antérieure, et que plus tard le nom de Gamélion avait prévalu, conjecture combattue d'ailleurs par des arguments que l'on peut voir dans l'*Héortologie* de Mommsen (p. 47). Gilbert la tient néanmoins pour certaine, et trouve dans la circonstance d'un mois ayant perdu son ancien nom la preuve que la fête à laquelle ce nom était emprunté avait été transportée dans une autre saison. Il est fait mention, en outre, de fêtes célébrées dans le mois d'Anthestérion, sous le nom de χύτροι, qui certainement avaient trait à la mort de Dionysos. Gilbert n'hésite pas à reconnaître dans ces fêtes les Lénéennes funèbres, sans se laisser arrêter par la considération que pas un ancien témoignage ne signale les Lénéennes comme accomplies dans le mois d'Anthestérion. De ce silence, il conclut que les anciens ne nous ont pas dit la vérité, et ce n'est pas seulement pour les Lénéennes qu'ils nous ont trompés ; nous ne devons pas nous fier à eux davantage, en ce qui concerne les Dionysies rustiques, et naturellement il faut renoncer au rapprochement que nous avons établi entre elles et les Lénéennes urbaines, du moment que ces dernières sont les fêtes du cercueil, et non plus du pressoir.

Comme conséquence de ce nouveau procédé de critique, nous devrions ad-

mettre que les solennités considérées jusqu'ici comme trois fêtes distinctes, célébrées dans trois mois différents, n'étaient en vérité qu'une fête unique, divisée en trois actes : les Dionysies rustiques, les Lénéennes, les Anthestéries. Pour mieux nous convaincre, l'auteur invoque deux garants de la meilleure époque. Le premier est Thucydide qui, dit-il, donne évidemment à entendre (l. II, c. 15) qu'il ne connaît à Athènes que deux fêtes de Dionysos. Comme l'une d'elles est de toute nécessité la grande solennité des Dionysies urbaines, célébrée dans le mois d'Elaphébolion, et comme aux Dionysies urbaines sont opposées les Anthestéries, de date plus ancienne, τὰ ἀρχαιότερα, il est clair, toujours d'après Gilbert, que Thucydide n'a connu ni Dionysies urbaines, ni Lénéennes distinctes des Anthestéries. Tout le raisonnement roule, on le voit, sur la valeur qu'il convient de donner au comparatif τὰ ἀρχαιότερα, le sujet auquel il s'applique ne pouvant, à ce que l'on prétend, être opposé qu'à un seul terme de comparaison, non à plusieurs. Je crois qu'il suffit, pour apprécier ces arguments, de renvoyer à une bonne grammaire, par exemple à celle de Kühner (§ 349 *b*. 3). Le second témoin, derrière lequel se retranche Gilbert est Aristophane : dans la comédie des *Acharniens*, représentée aux Lénéennes, il est question d'abord des Dionysies champêtres, puis des χόες et des χύτροι, c'est-à-dire des Anthestéries. On doit, d'après Gilbert, en conclure non seulement qu'il n'y a pas d'intervalle entre le moment de la représentation et celui de l'action, mais que les Dionysies champêtres coïncidaient avec les χόες et les χύτροι, attendu, dit-il en termes exprès (p. 64), que la pièce est rigoureusement enfermée dans les limites de l'unité de temps. Ainsi, pour peu que l'on ne croie pas à cette rigueur, et qu'on ne se laisse pas convaincre que le moment où la pièce est représentée est exactement celui où l'action se développe, tout cet échafaudage d'arguments tombe et se réduit à rien.

Page 577, n. 2. — Que la procession dans laquelle on portait la statue de Dionysos, et dont Pausanias parle brièvement, sans indication de temps, ait fait partie des Lénéennes, ce n'est là qu'une supposition de ma part, mais je la crois plus probable, à vrai dire, que l'hypothèse d'après laquelle cette cérémonie aurait eu lieu dans les grandes Dionysies, ainsi que le pensent Schneider (*Att. Theater*, p. 3 et 4), et Hermann (*Griech. Alterth.*, t. II, § 59, 8), ou à la fête des χόες, le 12 d'Anthestérion, suivant l'avis de Mommsen (p. 356), La question n'est pas d'ailleurs assez importante pour comporter de plus amples développements, sans compter que l'on ne réussirait, en fin de compte, qu'à constater l'impossibilité d'arriver à une complète certitude.

Page 579, n. 6. — Mommsen met en doute que le nom de la fête des χυτροί soit réellement emprunté aux marmites dans lesquelles on présentait les légumes cuits, par la raison que les marmites sont appelées χύτραι au féminin, et que χύτροι désigne des excavations. Il pense, d'après cela, que la solennité a emprunté son nom à ces cavités du sol dans lesquelles, au printemps, l'humidité s'amasse et s'écoule :

*Vere novo, gelidus canis cum montibus humor*
*Liquitur.*

Suivant les anciens interprètes, ainsi que nous l'apprend le scholiaste d'Aristophane (*Acharn.*, v. 1076; *Ranæ*, v. 218), la fondation de la fête remontait au temps du déluge. On disait que les hommes échappés à ce cataclysme avaient fait cuire un mélange de tous les produits qui leur restaient, et l'avaient offert en sacrifice à Hermès Chthonien; pour cela ils s'étaient servis de marmites. Si, plus tard, on prit l'habitude de désigner ces pots exclusivement par la forme féminine, χύτραι, ne peut-on admettre que, dans les temps reculés où fut instituée la fête, le masculin était aussi pris dans le même sens. Il n'y a pas de doute, en tout cas, que sous l'une ou l'autre forme, les anciens n'ont jamais eu en vue que des marmites.

Page 624. — Les 'Αλῶα sont caractérisés par ces mots dans l'*Etymol. Magn.* (p. 73) : ἑορτὴ 'Αθηνᾶς ἀγοικική. Preller a reconnu (*Demeter und Persephoné*, p. 328) qu'il faut lire 'Αθήνησι, remarque déjà faite, d'ailleurs, par Meursius (*Græcia feriata*, p. 15). On trouve, en effet, 'Αθήνησι dans le scholiaste de Lucien (*Dial. Meretr.*, VIII, p. 228, Biponti). 'Αθήνησι n'est nullement synonyme de ἐν ἄστει, et équivaut souvent à ἐν τῇ 'Αττικῇ, ainsi que l'a démontré Leake (*Die Demen*, p. 21); voy. par exemple Xénophon, *Memorab.*, l. III, c. 5, § 2. Les 'Αλῶα, cependant, étaient célébrées aussi à la ville, ce qui s'explique facilement, comme on l'a vu plus haut, p. 567. Plusieurs passages de Lucien et d'Alciphron (Lucien, *Dial. Meretr.*, 1 et 7; Alciphron, *Epist.*, l. I, 33 et 39, l. II, 3 et l. III, 39) donnent à entendre que les courtisanes prenaient un intérêt particulier aux réjouissances des 'Αλῶα. Voy. aussi le *Disc. contre Néère*, § 116, où il est question d'une hétaïre nommée Sinope, qui, dans la même occasion, avait fait un sacrifice à Eleusis. On ne peut cependant admettre qu'il y eût un rapport particulier entre l'existence des courtisanes et les divinités à qui était consacrée la fête des Granges. — Nous n'avons pas parlé dans le texte des Procharistéries; nous en dirons un mot en terminant cet appendice. On lit dans Suidas : Προχαριστήρια, ἡμέρα ἐν ᾗ οἱ ἐν τῇ ἀρχῇ πάντες ἀρχομένων καρπῶν φύεσθαι ἔθυον τῇ 'Αθηνᾷ. La seule interprétation que comporte ce passage, est que tous les fonctionnaires publics prenaient part officiellement au sacrifice. Mais au lieu de οἱ ἐν τῇ ἀρχῇ, ne s'attendrait-on pas plutôt à lire ἐν ταῖς ἀρχαῖς, et d'ailleurs, au pluriel comme au singulier, le mot ἀρχή offre un sens bien général et bien vague. Autre question encore : Comment les personnages désignés par Suidas accomplissaient-ils le sacrifice? chacun pour soi ou tous en commun? Bref, il est difficile de se faire une idée, même approximative, de ce qu'a voulu dire Suidas. Si, au contraire, dans la source où il a puisé, on suppose qu'il y avait primitivement οἱ ἐν τῇ χώρᾳ, on s'expliquera facilement que ce dernier mot, écrit d'une manière illisible, se soit changé en ἀρχῇ. 'Η χώρα est le pays plat, en opposition avec la ville. Il était naturel qu'une fête célébrée en reconnaissance des fruits de la terre fût désignée comme la fête des paysans, ce qui n'empêcherait pas que les prêtres, agissant au nom de l'État, eussent offert aussi des sacrifices dans la ville à Athéna et à d'autres divinités protectrices de l'agriculture.

# TEXTES CORRIGÉS OU ÉCLAIRCIS

---

# INDEX

# INDEX BIBLIOGRAPHIQUE[1]


Ameilhon (H.-P.). *Remarques critiques sur l'espèce d'épreuve judiciaire appelée vulgairement l'épreuve de l'eau froide.* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t. XXXVII, p. 556.)

Anagnostakis (A.). *Trois compte-gouttes attiques.* (Bulletin de correspondance hellénique, 1879.)

Anselme (l'abbé A.). *Sur le dieu inconnu des Athéniens.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. IV, p. 560.)

Auger (l'abbé A.). *Sur l'orateur Lycurgue.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XLVI, p. 364.)

Banier (l'abbé). *La Mythologie et la fable expliquées par l'histoire.* Paris, 1738 et 1764, 8 vol. in-12.

Bapst (Germain). *L'orfèvrerie d'étain dans l'antiquité.* (Revue archéologique, 1882 et 1883.)

Barbié du Bocage. *Hérodote*, Paris, 1826.

Baret (P.). *De jure apud Terentium.* Paris, 1877, in-8. — *Essai historique sur la prononciation du grec*, Paris, 1877, in-8.

Barthélemy (l'abbé). *Sur une inscription grecque trouvée par l'abbé Fourmont dans le temple d'Apollon Amycléen et contenant une liste des prêtresses de ce dieu.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XXIII, p. 394.) — *Essai d'une paléographie numismatique*, ibid., t. XXIV. p. 30 et t. XLVII, p. 140. — *Sur le nombre de pièces qu'on représentait dans un même jour sur le théâtre d'Athènes.* Ibid., t. XXXIX, p. 172.)

Barthélemy St-Hilaire. *L'histoire des animaux d'Aristote.* (Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques, t. XVII et XVIII.)

Baudelot de Clairval (C.-C.). *De la guerre des Athéniens contre les peuples de l'île Atlantide.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., 1721, t. V. p. 401.)

Baudrillard. *Histoire du luxe privé et public depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.* Paris, 1880, 4 vol. in-8.

Bazin (H.). *De Lycurgo.* Paris, 1885, in-8. — *La République des Lacédémoniens de Xénophon*, étude sur la situation intérieure de Sparte au commencement du IVe siècle av. J.-C. Paris 1885, in-8. — *Le galet inscrit d'Antibes*,


1. Cette suite des travaux de l'érudition française relatifs aux antiquités religieuses de la Grèce est assurément fort incomplète, malgré le soin que nous y avons apporté. Elle a de plus l'inconvénient d'offrir quelque confusion. Un grand nombre d'ouvrages omis dans les tableaux précédents (p. 21 et 22, 96, 97 et 98 du 1er volume, 137-172 du second), ont été reportés dans celui-ci. Nous avons dû y joindre en outre ceux qui ont paru depuis, quel que fût leur objet spécial. Il en résulte que la division que nous avons établie conformément à celle de l'auteur, afin de satisfaire la curiosité des lecteurs au fur et à mesure, n'est pas sans inconvénient, faute d'avoir pu être assez scrupuleusement observée. Mieux eût valu leur présenter tout sous un même aspect, et nous leur demandons pardon du surcroît de peine que pourront leur causer ces renseignements épars.

[*Note du traducteur.*]

*des gens dans l'antiquité.* (Revue Européenne, 1er août 1850.) — *De l'étude de la langue latine chez les Grecs dans l'antiquité.* Paris, 1855, in-4. (Mém. d'hist. ancienne et de philol.) — *Sur le rôle des femmes dans la comédie athénienne,* (Revue des cours publics, mai 1856 ; réimpr. dans les Mémoires de littér. ancienne.) — *Aristophane et le procès de Socrate* (Revue des cours publics, juin 1856.) — *Coup d'œil sur l'histoire des acteurs dans l'antiquité.* (Revue des cours publics, juillet 1856 ; Mém. de littér. ancienne.) — *Sur le prix du papier dans l'antiquité,* lettre à M. A. Firmin Didot, avec la réponse de M. Didot. Paris, 1857, in-8. (Mém. de littér. ancienne.) — *Observations historiques sur la fonction de secrétaire des Princes chez les anciens.* Paris, 1858, in-8. — *Si les Athéniens ont connu la profession d'avocat.* (Gazette des tribunaux, 9 déc. 1860.) — *Les Grecs ont-ils connu l'usage des lettres de change?* (Bulletin de la Société des antiquaires de France, 1860 ; Mém. d'hist. ancienne et de philol.) — *De l'état civil chez les Athéniens.* Paris, 1861, in-4. (Mém. d'hist. anc. et de philol.) — *De la peinture sur toile dans l'antiquité.* (Bulletin de la société des Antiquaires, 1863.) — *La géologie de l'Attique.* (Ibid., 1867.) — *Noms grecs qui ont servi à désigner l'encre chez les anciens et au moyen âge.* (Ibid., 1870.) — *Emploi des pigeons voyageurs dans l'antiquité.* (Ibid.) — *Le papier dans l'antiquité.* Paris, 1866, in-12. (Conférence à l'asile de Vincennes.) — *Les projets de réforme sociale dans l'antiquité.* Paris, 1866, in-12. (Conférence à l'asile de Vincennes.) — *Sur les écrivains officiels et les panégyristes des princes, dans l'antiquité grecque.* (Mém. de l'Acad. des inscrip., t. XXVIII, 1873.) — *De plusieurs ouvrages récemment publiés en France sur le droit public et privé de l'ancienne Grèce.* (Journal des Savants, 1873.) — Note sur une inscription de Dodone : *sentence d'absolution portée par des juges étrangers.* Paris, 1877, in-4. — *Esquisse d'un examen critique de la Théogonie d'Hésiode.* (Annuaire des Etudes grecques, 1884.)

Eichthal (Gustave d'). *De la prononciation nationale du grec et de son introduction dans l'enseignement classique.* Paris, 1869, in-8. — *Le site de Troie selon Le Chevalier ou selon M. Schliemann.* (Extr. de l'Annuaire des Etudes grecques, 1874 ; cf. Revue critique d'histoire et de littérature, 1874.) — *Socrate et notre temps.* (Ann. des Etudes grecques, 1880.)

Estienne (Henri). *Introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes,* ou traité préparatif à l'apologie pour Hérodote. Paris, 1556, 1 vol. in-8, et la Haye, 3 vol. in-8, avec les notes de Le Duchat.

Expédition scientifique de la Morée ; *architecture, sculpture, inscriptions, et vues du Péloponèse, des Cyclades et de l'Attique,* recueillies et dessinées par Al. Blouet et ses collaborateurs. Paris, 1831-1838, 3 vol. in-8., et 4 vol. in-fol. (Voir 4 articles de Raoul Rochette, dans le Journal des Savants, 1850 et 1851.)

Falconet (Camille). *Dissertation sur les Bœtyles,* 1722. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. VI, p. 513.) — *Sur la mère des Dieux.* (Ibid., t. XXIII, p. 213.)

Figuier (L). *Les vies des savants illustres,* depuis l'antiquité jusqu'au VIe siècle, t. I. 1884, in-8.

Fivel (Léon). *Le jour des Choës dans les Anthestéries Athéniennes.* (Gazette archéol., 1879, n° 1.) — *Aphrodite Anthéia,* (Ibid., n. 3.) — *Le dieu Glycon à Nicomédie et l'époque où cessa son culte.* (Ibid., n. 5.)

Fontenu (l'abbé de). *Dissertation sur Hercule musagète.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. VII, p. 51) — *Sur le culte des divinités des eaux.* (Ibid., t. XII, hist., p. 27.)

Foucart (Paul). *Des associations religieuses chez les Grecs.* Paris, 1873, in-8. (Voir M. A. Maury dans le Journal des Savants, 1874, et M. E. Brulle dans l'annuaire des Etudes grecques, 1874.) — *Sur une Inscription inédite de Mantinée.* (Annuaire des Etudes grecques, 1875.) — *Décret des Athéniens relatif à la ville de Chalcis.* (Revue Archéol., avril 1877.) — *Alliance des Athéniens avec Léontium et Rhégium.* (Ibid., juin 1877.) — *Décret pour l'envoi des Clérouques athéniens à Potidée.* (Ibid., 1878.) — *Note sur une borne sacrée trouvée en Laconie.* (Bulletin de Corresp. hellén., 1878.) — *Pièce relative à un prêt fait par une femme de Thespies à la ville d'Orchomène.* (Ibid., 1880.) — Inscriptions d'Orchomène : *catalogues militaires, fragments de comptes, consécrations d'esclaves à Sérapis et à Isis, décret de proxénie, inscriptions, funéraires.* (Ibid.)—Inscription d'Eleusis du Ve siècle : *ordonnance pour la consécration des prémices des récoltes aux déesses d'Eleusis.* (Ibid.) — *Fragment d'inventaire de la marine athénienne.* (Ibid., 1883.) — *Inscription de Clérouques athéniens d'Imbross*

*tifier ces mesures en les ramenant à leurs modules primitifs.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., 2e sér., t. IX, p. 86.)

Gros (H.). et Henry (C.). *L'encaustique et les autres procédés de peinture chez les anciens.* Paris, 1884, in-8.

Guichard. *Mémoires militaires sur les Grecs et les Romains.* Lyon, 1760, 2 vol. in-8.

Guigniaut. *De la Théogonie d'Hésiode.* Paris, 1835, in-8. — *De* Ἑρμοῦ *seu Mercurii mythologia* commentatio ad litterarum et artium archæologiam pertinens. Paris, 1835, in-8 — *Hécatée et Hérodote.* Paris, in-4.

Guillard (Ed.). *Les banquiers athéniens et romains.* Genève, 1874, in-8.

Guiraud. *De la condition des alliés, dans la première confédération athénienne.* Paris, 1884, in-8. (Extr. des Annales de la faculté des Lettres de Bordeaux, Ve année.)

Hamel. *Des œuvres d'Hésiode.* Paris, 1832, in-8.

Hardion (J.). *Trois dissertations sur l'oracle de Delphes.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. III, p. 137, 151 et 170.) — *Sur le sault de Leucade.* (Ibid., t. VII, p. 250.)

Hatzfeld (Ad.). *De la politique dans ses rapports avec la morale,* essai sur la *République* de Platon. Paris, 1850, in-8.

Haussoullier (B.). Fouilles à Delphes. *Le portique des Athéniens et ses abords.* (Bulletin de Corresp. hellén., 1881.) —*Inscriptions de Delphes.* (Ibid.)—*Quomodo sepulcra Tanagræi decoraverint.* Paris, 1884, in-8.

Hauvelle Besnault (Am.). *Prêtresses d'Athéna Poliade antérieures au Ier siècle de notre ère.* (Bulletin de Corresp. hellén., 1879.) — *Fouilles de Délos : temple des Dieux étrangers.* (Ibid., 1882.)—*De Archonte rege.* Paris, 1885, in-8. (Cf. Annuaire des Etudes grecques, 1886.) —*Les Stratèges athéniens,* Paris, 1885, in-8. (Cf. Bulletin de Corresp. hellén., déc. 1885.)

Heldreych (Th. de). *La Faune de la Grèce* : 1er part., Animaux vertébrés. Athènes, 1878, in-8.

Hémardinker. *Essai sur les idées morales et politiques de Xénophon.* Paris, 1872, in-8.

Henry (C.). *Note sur divers points d'histoire des mathématiques grecques.* (Annales de la faculté des Lettres de Bordeaux, 1880.)

Hérelle (G.). *Socrate et l'éducation athénienne.* Vitry-le-François, 1881, in-8.

Heuzey (Léon). *La ville d'Eané en Macédoine et son sanctuaire de Pluton.* (Revue archéol., 1868.) — *Recherches sur les figures des femmes voilées dans l'art grec.* Paris, in-4. (Extr. du Recueil de Monuments publ. par l'association des Etudes grecques.) — *Recherches sur le type de la Déméter voilée dans l'art grec.* (Comptes rendus de l'Acad. des Inscript., 1874.) — *La pierre sacrée d'Antipolis.* (Extr. des mémoires de la Société des Antiquaires de France, t. XXXV, 1874.) — *La ville d'Oricum et les Dioscures.* (Comptes rendus de l'Acad. des Inscript., 1875.) — *Le calendrier thessalien.* (Ibid., 1875 et 1876.) — *Un vase sacré du temple de Dodone.* (Ibid., 1878.) — *Une prêtresse grecque à Antipolis.* (Ibid., 1885.)

Hignard (H.). Etudes de Mythologie grecque : *Les Dieux de la Mer.* (Extr. des Mém. de la Société littéraire, Lyon, 1870, in-8.) — *Le mythe d'Io.* Lyon, 1872, in-8. — *Les peintures antiques relatives au mythe de Daphné.* Lyon, 1875, in-8. — *Le mythe de Vénus.* Lyon, 1880, in-4.

Hild (J. A.). *Étude sur les Démons dans la littérature et la religion des Grecs.* Paris, 1880, in-8.

Hinstin (G.). *De Piræo Athenarum propugnaculo.* Paris, 1877, in-8. — *Les Romains à Athènes avant l'Empire.* Paris, 1877, in-8.

Homolle (Th.). *Comptes des Hiéropes du musée d'Apollon Délien.* (Bulletin de Corresp. hellén., 1878 et 1882.) — *Décrets athéniens des années* 369 *et* 363. (Ibid., 1879.)— *Supplément à la chronologie des archontes athéniens, postérieurs à la* CXXIIe *olymp.* (Ibid., 1880.) — *La confédération des Cyclades au IIIe siècle avant J. C.* (Ibid.) — *Le Calendrier Délien.* (Ibid., 1881.) — *De antiquissimis Dianæ simalacris Deliacis.* Paris, 1885, in-8.

Horoy (C. A.). *Des rapports du sacerdoce avec l'autorité civile à travers les âges.* Paris, 1883, 2 vol. in-8.

Houssaye (Henry). *Histoire d'Appelles*, études sur l'art grec. Paris. 1872, in-8.

Huit (C.). *De priorum Pythagoræorum doctrina et scriptis.* Paris, 1878, in-8.— *Les tristesses de la pensée antique.* (Le Comtemporain, mai 1883.) — *Les institutions de la Grèce antique.* (Instruction publ., déc. 1882.) — *De la Théogonie d'Hésiode.* (Ibid., 1883.) — *La Grèce et l'antique Orient.* (Annales de philosophie chrétienne, janv. et févr. 1884.) — *Les mythes de Platon,* dans une édition du *Gorgias.* Paris, 1884, in-8. — *Platon et Xénophon.* (Annuaire des études grecques, 1886.)

Jacquot. *Études historiques sur l'esprit*

Le Huérou. *Stoica nec non Epicurea de Deo et Homine doctrina.* Caen, 1838, in-8.

Lemoine. *Poésie pastorale chez les Anciens.* Dijon, 1831, in-8.

Lenormand (Ch.). *Sur les peintures que Polygnote avait exécutées dans la Lesché de Delphes.* Bruxelles, 1864, in-4. (Extr. du Recueil de l'Acad. des sciences, lettres et beaux arts de Belgique.)

Lenormand (F.). *Étude sur l'origine et la formation de l'alphabet grec.* (Revue Archéolog., 1867 et 1868.) — *Sabazius.* (Ibid., t. XXVIII, 1874 et XXIX, 1875.) — *Les antiquités de la Troade et l'histoire primitive des contrées grecques.* Paris, 1877, in-4. — *Dionysos Zagreus.* (Gazette archéol., 1879, n° 1.) — *Ornementation florale et pélagienne chez les peuples gréco-pélasgiques.* (Ibid., n° 5.) — *Athéné Scylétria.* (Ibid., 1880.) — *Histoire des peuples orientaux,* nouv. édit., 1882 et années suiv. 6 vol., in-18. — *La Grande-Grèce, paysages et histoire.* Paris, 1881-1884, 3 vol. in-8.

Letronne (J.-A.). *Sur la population de l'Attique* pendant l'intervalle de temps compris entre la guerre du Péloponèse et la bataille de Chéronée. (Mém. de l'Acad. des Inscript., 2e sér., t. VI, p. 165.) — *Sur les fonctions des magistrats appelés Mnémons, Hiéromnémons, Promnémons, et sur la composition de l'assemblée amphictyonique.* Ibid., t. VI, p. 221.) — *Considérations générales sur l'évaluation des monnaies grecques et romaines.* Paris, 1817, in-4. (Extr. des Mém. de l'Acad. des Inscript.) — *Recherches pour servir à l'histoire de l'Egypte pendant la domination des Grecs et des Romains.* Paris, 1823, in-8. (Voir à ce sujet deux articles de Sylvestre de Sacy, dans le Journal des Savants, 1823.) — *Sur les idées cosmographiques qui se rattachent au nom d'Atlas.* (Extr. du Bulletin universel des Sciences de Férussac. févr. 1831.) — *La Statue vocale de Memnon.* Paris, 1833, in-4. (Extr. des Mém. de l'Acad. des Inscript., 2e série, t. X.) — *Récompense promise à qui découvrira ou ramènera deux esclaves échappés d'Alexandrie.* Paris, 1833, in-4. (Extr. du Journal des Savants.) — *Observations sur les noms des vases grecs.* (Ibid., 1833.) — *Supplément aux observations sur les noms des vases grecs.* (Ibid., 1837 et 1838.) — *Opinions populaires et scientifiques des Anciens sur les éclipses.* (Ibid., 1838.) — *Opinions popul. et scientif. des Grecs sur la route oblique du Soleil.* (Ibid., 1839.) — *Sur quelques points de géographie ancienne de l'Asie-Mineure.* Paris, 1845, in-4. (Ibid., 1845.) — *Sur la civilisation égyptienne* depuis l'établissement des Grecs sous Psammétichus jusqu'à la conquête d'Alexandrie. Paris, 1846, in-4. (Extr. des Mém. de l'Acad. des Inscript., 2e série, t. XVII: cf. Revue des deux Mondes, 1er février et 1er avril 1845.) — *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Egypte,* Paris, 1848, 2 vol. in-4. (Voir à ce sujet des articles de M. Hase, dans le Journal des Savants, 1848.) — *Mémoires et documents publiés dans la Revue Archéologique.* Paris, 1849, in-8.

Levêque (Ch.). *Les Mélodies grecques.* (Journal des Savants, 1879.)

Lévesque (C.). *Sur Aristophane.* (Mém. de la classe de littérature et beaux-arts, t. I, p. 344.) — *De la formation du langage considéré dans les plus simples éléments de la langue grecque.* (Mém. de la classe des sciences morales et politiques, t. V, p. 196.)

Link (le Dr). *Le monde primitif et l'antiquité expliqués par l'étude de la nature,* traduit de l'allemand par J.-J. Clément Mullet. Paris, 1837, 2 vol. in-8. (Voir un article de F. Cuvier, dans le Journal des Savants, 1837.)

Locard (A.). *Histoire des Mollusques dans l'antiquité.* Bâle et Genève, 1884, in-8.

Mahudel (N.). *Sur les prétendues pierres de foudre.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XII, hist. p. 163.)

Maignen (L.). *De la morale d'Euripide.* Paris, 1857, in-8.

Marcou. *De choro et carmine lyrico apud Aristophanem.* Paris, 1859, in-8.

Maréchal. *Etudes sur la Comédie attique et sur la Comédie nouvelle en particulier.* Lyon, 1854, in-8.

Mariette-Bey. *Identification des dieux d'Hérodote avec des dieux égyptiens.* Lettre à M. E. Desjardins. (Revue archéol., 1884.)

Martha (J.). *Inscriptions de Rhodes, donation au profit d'une communauté d'Eranistes.* (Bulletin de Corresp. hellén. 1880.) — *Quid significaverint sepulcrales Nereidum figuræ.* Paris, 1881, in-8. — *Les Sacerdoces athéniens.* Paris, in-8. — *Castor et Pollux.* (Bulletin de Corresp. hellén., 1885.)

Martin (J.). *La Grèce ancienne et moderne,* nouv. édit. Tours, 1882, in-8.

Martin (Albert). *Quomodo Græci ac peculiariter Athenienses fœdera publica jurejurando sanxerint.* Paris, 1866, in-8.

Martin (Th. H.). *Opinion de Platon sur*

duit de l'anglais par Georges Harris. Paris, 1872, in-12.
Nageotte (E.). *Histoire de la littérature grecque*. Paris, 1884, in-12.
Nicard. *Dypœnus et Scyllis*, sculpteurs crétois. Nogent-le-Rotrou, 1879, in-8.
Nicole (J.). *Etude sur les archontes athéniens*. (Revue de Philologie, t. IV, 1880.)
Noël des Vergers. *L'Etrurie et les Etrusques*. Paris, 1862-1864, 2 vol. in-8 et 1 vol. de planches in-fol.
Normand. *L'architecture métallique antique ou rôle du métal dans les constructions antiques*. (Revue archéol., 1885.)
Oudinet. *Sur les médailles d'Athènes*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. I, hist., p. 219.) — *Sur les médailles de Lacédémone*. (Ibid., p. 227.)
Orcet (G. d'). *Les Cabires et la Vénus mutilée*. Paris, 1880, in-8.
Ouvaroff (S.). *Essai sur les mystères d'Eleusis*. St-Pétersbourg, 1812, et Paris, 1816, in-8 ; réimpr. dans les Etudes de philologie et de critique. Paris, 2e édit., 1845, in-8. (Voir un art. de M. Daunou dans le Journal des Savants, 1816.) — *Examen critique de la fable d'Hercule*. Paris, 1820, in-4,
Panofka. *Recherches sur les véritables noms des vases grecs et sur leurs différents usages*. Paris, 1830, 1 vol. in-fol. (Voir une série d'articles de Letronne dans le Journal des Savants, 1833.)
Paparrigopoulos. *Grèce et Égypte aux temps préhomériques*. (Bulletin de corresp. hellén., 1881.)
Pascal. *Etude sur l'Armée grecque*. Paris, 1886, in-12.
Pastoret (Mis de). *Histoire de la législation*. Paris, 1817-1837, 11 vol. in-8. (Voir une série d'articles de Raynouard, dans le Journal des Savants, 1825-1829.)
Patin. *De l'emploi des harangues chez les Historiens*. Paris, 1814, in-4.
Perkins (C.). *Du moulage en plâtre chez les anciens*. Paris, 1869, in-8.
Perrot (Georges). *Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie, d'une partie de la Mysie, de la Cappadoce, et du Pont*. Paris, 1862-1870, 2 vol. in-fº. — *Souvenirs d'un voyage en Asie-Mineure*. Paris, 1864, in-8. — *L'île de Crête*. Souvenirs de voyage. Paris, 1866, in-8. — *L'Enlèvement d'Orphée, par Borée, œnochoé du musée du Louvre*. (Extr. des Monuments publiés par l'association des Etudes grecques, nº 3, 1874.) *Mémoire sur quelques inscriptions inédites des côtes de la mer Noire*. (Extr. de la Revue archéol., 1874.) — *Sur la seconde confédération athénienne*. (Revue Critique, 1876.) — *L'île de Cypre, son rôle dans l'histoire*. (Revue des Deux-Mondes, 1er déc. 1878 et 1er févr. 1879.) — *Les Céramiques de la Grèce propre*. (Journal des Savants, 1883.)
Ploix (Ch.). Etudes de Mythologie grecque, *Hermès*. Nogent-le-Rotrou, 1874, in-8.
Pottier (E.). *Quam ob causam Græci in sepulcris figlina sigilla deposuerint*. Paris, 1884, in-8. — *Etudes sur les Lécythes blancs attiques à représentations funéraires*. Paris, 1884, in-8.
Prou (V.). *Les Ressorts battants de la Chirobaliste d'Héron d'Alexandrie*, d'après les expériences de 1878 et suivant la théorie qui en a été déduite en 1882. Paris, 1884, in-4.
Raison. *De la Tragédie grecque*, Dijon, 1831.
Rangabé (R.). *Remarques sur la prononciation du grec*. (Annuaire des Etudes grecques, 1873.) — *Du Laurium*. (Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions, t. VIII, 1874.)
Ravaisson (Félix). *Le monument de Myrrhine et les bas-reliefs funéraires des Grecs en général*. Paris, 1876, in-4. — *Notice sur une amphore peinte du musée du Louvre*, représentant le combat des Dieux et des Géants. (Extr. du recueil des Monuments publ. par l'Assoc. des Etudes grecques, nº 4, 1875.)
Rayet (Oliv.). *Inscriptions agonistiques d'Halicarnasse*. (Revue Archéol., 1872.) — L'architecture ionique en Ionie : *le temple d'Apollon Didyméen*, Paris, 1877, in-8. (Extr. de la Gazette des Beaux-arts, 1876.) — *Les fouilles d'Olympie*. (Ibid., févr. 1877.) — *Dédicace à la deesse Atergatis*. (Bulletin de Corresp. hellén., 1879.)
Reinach (Sal.). Inscription de Lemnos : *Dédicace des Clérouques athéniens d'Héphæstia*. (Bulletin de Corresp. hellén., 1880.) — *Manuel de Philologie classique*, 2e édition, Paris, 1884, 2 vol. in-8. — *Traité d'Epigraphie grecque*. Paris, 1885, in-8. — *Les Arétalogues dans l'antiquité*. (Bulletin de corresp. hellén., 1885.) — *La seconde stèle des guérisons miraculeuses à Epidaure*. (Revue archéol., 1884.) — *Les chiens dans le culte d'Esculape et les Kélabim des stèles peintes de Citium*. *Paris*, 1885, in-8.
Renan (E.). *Mission de Phénicie*. Paris, 1874, in-4, avec atlas in-fº.
Renard (B.). *Précis de l'histoire militaire*

*de l'Antiquité*. Bruxelles, 1876, in-8.

Renaudot (l'abbé). *Sur l'origine des lettres grecques*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. II, p. 246.)

Resnel (l'abbé du). *Sur les Sortes appelés vulgairement par les payens Sortes homericæ, Sortes virgitianæ et sur ceux qui, chez les chrétiens ont été appelés Sortes sanctorum*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XIX p. 287.)

Reynald. *Libertati apud veteres Græciæ populos quid defuerit*. Paris, 1856, in-8.

Riemann. *La République des Lacédémoniens de Xénophon*. (Revue de Philol., de Littér. et d'Hist., 1883.)

Robert (P. Ch.). *Les phases des mythes de Cybèle et d'Atys*, rappelées par les médaillons Contorniates. (Revue Numismatique, 1885.)

Robiou. *Apollon dans la doctrine des Mystères*. (Comptes rendus de l'Acad. des Inscript., 1874.) — *Questions homériques*. Paris, 1876, in-8. (Extr. de la Bibliothèque de l'école des Hautes-Etudes.) — *Recherches sur le calendrier Macédonien en Egypte*. Paris, 1877, in-8. — *Les Institutions de la Grèce antique*. Paris, 1882. — *L'Apollon des Mystères, dans les textes littéraires de l'Antiquité*. (Gazette archéol., VII^e année.)

Rochas d'Aiglun (A. de). *L'artillerie chez les anciens*. (Bulletin monumental, dirigé par L. Palustre, 5^e sér. t. X.) — *De la science dans l'antiquité*: Les origines de la science et ses premières applications; les peuples préhistoriques ; la civilisation égyptienne; la science grecque, etc. (Paris, 1884, in-8.)

Rochefort (de). *Sur l'état de la Grèce avant le règne de Thésée, pris pour l'époque de la naissance des siècles héroïques*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XXXVI, p. 441.) — *Sur l'objet de la tragédie chez les Grecs*. (Ibid., t. XXXIX, p. 125.) — *Sur l'ouvrage de Théophraste, intitulé les Caractères moraux*. (Ibid., t. XLVI, p. 174.) — *Sur Ménandre et sur l'art qui régnait dans ses comédies*. (Ibid., t. XLVI, p. 183.) — *Histoire critique des opinions des anciens sur le bonheur*. Paris, 1778, in-8.

Rochette (Raoul). *De la peinture sur mur chez les anciens*. (Journal des Savants, 1833,) — *De la Pornographie*. (Ibid., 1835.) — *Observations sur les anciennes fabriques de vases peints*. (Ibid., 1841.) — *Sur l'Hercule assyrien et phénicien, dans ses rapports avec l'Hercule grec*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., 2^e sér., t. XVII, p. 1.) — *Considérations archéologiques et architectoniques sur le temple de Diane Leucophryne à Magnésie du Méandre*. (Journal des Savants 1845.)

Rolle (P. N.). *Recherches sur le culte de Bacchus, symbole de la force productrice*, considéré sous les rapports généraux, dans les mystères d'Eleusis, et sous les rapports particuliers, dans les Dionysiaques et les Triétériques, Paris, 1834, 3 vol. in-8. (Voir un art. de M. Daunou, dans le Journal des Savants. 1824.)

Rossignol (J. P.). *Explication et restitution d'une inscription en vers grecs consacrée au Dieu Mithra et gravée dans le porche de l'église de Leoège*. Paris, 1868, in-8. — *Des services que peut rendre l'archéologie aux études classiques*, d'après les plus anciennes inscriptions et les vases peints et lettrés des Grecs. Paris, 1878, in-8.

Rousseau (Jean). *Types grecs et types modernes*, pour servir à l'étude de l'antique avec des résumés des principes de l'art grec, leçons professées à l'Académie royale des beaux-arts d'Anvers. Bruxelles, 1878, 1 vol. in-4.

Roux (E.) *De Theocriti Idylliis*. Paris, 1846, in-8. — *Du merveilleux dans la tragédie grecque*. Paris, 1846, in-8.

Rozy. *Essai sur le droit privé athénien*. (Toulouse, 1872, in-8.)

Sainte-Croix. *Sur l'histoire et la chronologie des Messéniens*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XLV, p. 321.)

Saint-Paul (P. de). *Discours sur la constitution de l'esclavage en Occident pendant les derniers siècles de l'ère payenne*. (Paris, 1837 in-8. Voir deux articles de Naudet dans le Journal des Savants, 1838.)

Sablier (l'abbé). *Histoire de la ville de Délos*. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. III, p. 376.) — *Nouvelle conjecture sur l'oracle de Dodone*. (Ibid., t. V. hist., p. 35.) — *Remarques sur la signification de ces mots ἡρώων μνῆμα*. (Ibid., t. VII, hist., p. 197.) — *Sur les signaux qu'on donnait par le moyen du feu*. (Ibid., t. XIII, p. 400.)

Salverte (Eusèbe). *Des sciences occultes, ou essai sur la Magie, les Prodiges et les Miracles*. Paris, 1829, 2 vol. in-8. (Voir dans le Journal des Savants une série d'articles de M. E. Chevreul, 1852 et 1853.)

Sathas (C.). *La tradition hellénique et la légende de Phidias, de Praxitèle et de la fille d'Hippocrate au moyen âge*. (Annuaire des Etudes grecques, 1882.)

Schliemann (Henry). *Ithaque, le Péloponnèse, Troie*. Paris, 1869, in-8. — *Note*

*sur Athéné Glaucopis.* (Revue archéologique, t. XXXI, 1876.) — *Catalogue des trésors de Mycènes au musée d'Athènes.* Leipsick, 1882, in-12. — *Ilios, ville et pays des Troyens,* traduit de l'anglais par Mme E. Egger. Paris, 1885, un vol. in-4.

Sévin (l'Abbé Fr.). *Éclaircissement sur les nourrices de Bacchus,* 1718. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. V, hist., p. 37.)

Simon (J.-Fr.). *Des Présages.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. I, hist. p. 54.) — *Des Asyles,* 1711. (Ibid., t. III, hist. p. 35.) — *De l'hospitalité,* 1712. (Ibid., t. III, hist., p. 45.)

Stiévenart. *Considérations sur les Dieux d'Homère.* Strasbourg, 1827, in-4. — *Etudes sur le poète grec Eupolis.* Dijon, 1860, in-8.

Taine. *Histoire de l'Art en Grèce,* leçons professées à l'Ecole des Beaux-Arts, Paris, 1869, in-8.

Talbot (Eug.). *De ludicris apud veteres Laudationibus.* Paris, 1850. in-8.

Tannery (Paul.). *Le procès de Protagoras.* (Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux, 1881.) — *Les mesures de marbre et des divers bois de Didyme d'Alexandrie.* Paris, 1881. — *Questions Héroniennes.* Paris, 1884, in-8. (Extr. du Bulletin des sciences mathématiques.) — *Sur l'arithmétique Pythagoricienne.* Paris, 1885, in-8. (Ibid.) — *Sur la chronologie des philosophes antésocratiques.* Paris, 1886, in-8. (Extr. des Annales de la faculté de Bordeaux.)

Tascher (R. de.). *Le procès des Hermocopides,* (Annuaire des Etudes grecques. 1886.)

Théron (E.). *Etude sur les religions anciennes.* Montpellier, 1884, in-8.

Thirion (Maurice.). *De civitatibus quæ a Græcis in Chersoneso Taurica conditæ fuerunt.* Nancy, 1885, 1 vol. in-8.

Tissot. *Antiquité de l'île de Rhodes.* (Revue archéolog., 1868.)

Tougard (A.). *Notes de quelques monuments grecs du musée d'antiquités de Rouen.* Rouen, 1869, in-8.

Vaillant (Jean Foy). *Du titre de Néocore* dans les médailles frappées sous les empereurs romains. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. II, p. 287.)

Valois (Ch. de.). *Des Néocores.* (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. I, hist. p.60). — *De l'origine du verre et de ses différents usages chez les anciens.* 1709. (Ibid., t. I, hist., p. 109.) — *Des richesses du temple de Delphes et des différents pillages qui en ont été faits.* (Ibid., t. III, hist., p. 73.)

Villoison (d'Ansse de). *Sur les jeux Néméens,* 1772. (Mém. de l'Acad. des Inscript., t. XXXVIII, hist., p. 29.)

Véron (Eug.). *La Mythologie dans l'art ancien et moderne,* suivi d'un appendice sur les origines de la Mythologie. Paris, 1878, in-8.

Vinet (Ernest). *Amphiaraüs,* fragment d'une mythologie d'art. Paris, 1872, in-8. (Extr. de la Revue archéol.)

Vivien de St-Martin. *L'Ilion d'Homère.* (Revue archéol., t. XXIX, 1875. Voir dans le même tome une réponse de Schliemann.)

Wagnon (A.). *Traité d'archéologie comparée*: la sculpture antique ; origine, description, classification des monuments de l'Egypte et de la Grèce. Paris, 1885, in-8.

Waldstein (Ch.). *Dédale ou l'Artémis de Délos.* (Revue archéol., 1881.)

Wallon (H.). *Qualis fuerit apud veteres ante Christum de Animæ immortalitate doctrina.* Paris, 1837, in-8. — *Explication d'un passage de Plutarque sur une loi de Lycurgue appelée la Cryptie.* Paris, 1850, in-8. — *La Marine des anciens.* (Journal des Savants, 1880.)

Weil (H.). *De l'ordre des mots dans les langues anciennes comparées aux langues modernes,* nouvelle édition, Paris, 1869, in-8. (3e fasc. de *la Collection Philologique.*) — *Zeus Kéraunos.* (Revue archéol., 1876.) — *L'épitaphe des Athéniens morts à Chéronée.* (Revue de Philologie, janvier 1877.) — *De l'origine du mot poète.* (Annuaire des Etudes grecques.) — *L'Iliade et le droit des gens dans la vieille Grèce.* (Revue de Philol., de Littér. et d'Hist. ancienne t. IX, 3e livr.) — *La fable de Prométhée dans Eschyle.* (Annuaire des Études grecques, 1886.)

Witte (baron de). — *Miroir trouvé à Corinthe* (Revue archéol., 1868.) — *Dionysus et les Tyrrhéniens.* Paris, 1875, in-4. (Extr. de la Gazette archéol.) — *La dispute d'Athéné et de Posidon,* Paris, in-4. (Extr. des monuments publiés par l'Association des études grecques, n° 4, 1875.) — *Sur un fragment d'amphore panathénaïque.* (Comptes rendus de l'Acad. des Inscript., t. V, 1877.) — *Lettre à M. Fr. Lenormant sur les apothéoses privées chez les anciens.* (Gazette Archéol., 1878.) — *Les divinités des sept jours de la semaine.* (Ibid., 1879. — *Mélampos et les Prætides.* (Ibid.)

# ADDENDA


Bertrand (E.). *Un critique d'art dans l'antiquité, Philostrate et son École.* Paris, 1881, in-8.

Decharme P.). *Les Muses.* Paris, 1869, in-8. — *Mithologie de la Grèce antique.* Paris, 1879, in-8.

Hérisson (F.). *De puerili institutione apud Athenienses.* Paris, 1886, in-8.

Homolle (Th.). *Les Archives de l'Intendance sacrée à Délos.* Paris, 1877, in-8.

Laboulaye (Ed.). *La Liberté antique et la liberté moderne.* Paris, 1863, in-8.

Martin (Albert). *Les Cavaliers athéniens.* Paris, 1886, in-8.

Monceaux (Paul). *Les Proxénies grecques.* Paris, 1885, in-8.

Souriau (Maurice). *De Deorum ministeriis in Pharsalia.* Paris, 1885, in-8.

Soury (J.). *Théories naturalistes du monde et de la vie dans l'antiquité.* Paris, 1881, in-8.

Widal-Lablache. *De Titulis funebribus græcis in Asia minore.* Paris, 1872, in-8.

# ERRATA

---

## SUPPLÉMENT A L'ERRATA DU PREMIER VOLUME

Pages.

194, l. 4, *au lieu de* Sycione, *lisez* Sicyone.
268, l. 3, *au lieu de* ωβαι, *lisez* ὠβαί.
287, l. 2, *au lieu de* ἀρμοσυνοι, *lisez* ἁρμόσυνοι.
l. 4, *au lieu de* Monophylaques (μονοφύλακες), *lisez* Nomophylaques (νομοφύλακες).
305, n. 4. *au lieu de Agis*, II, *lisez Agis*, 11.
349, l. 8. *au lieu de* ἀγειλάτας, *lisez* ἀγελάτας.
471, l. 24, *au lieu de* Dyonisiaques, *lisez* Dionysiaques.
482, l. 13, *au lieu de* Méthèques, *lisez* Métèques.
627, 2e col., l. 9, *au lieu de* ἀγέλαί, *lisez* ἀγέλαι.
628, 1re col., l. 1, *au lieu de* la Pitié, *lisez* la Pudeur.
649, l. 21, *au lieu de* 197, *lisez* 187.
649, *entre les lignes 22 et 23*, *ajoutez*, X. Réformes théoriques... 196.

---

## ERRATA DU SECOND VOLUME

Pages.

9, l. 24, *au lieu de* à qui appartiendrait Cynosoura, *lisez* à qui appartiendrait le canton de Thyrée, en Cynourie.

9, l. 26, *au lieu de* ce port, *lisez* ce coin de terre.

21, n. 3, *au lieu de* Kœnigliche Zeitung, *lisez* Gazette de Kühn.

24, l. 15, *au lieu de* πανδόκεῖς, *lisez* πανδοκεῖς.

l. 23, *au lieu de* καταγώγα, *lisez* καταγώγια.

25, n. 4, *au lieu de* p. 8 ou 9, *lisez* p. 7.

27, l. 10, *au lieu de* une liberté, *lisez* une liberté sans entraves.

32, l. 9, *au lieu de* Doriens, *lisez* Ioniens.

35. l. 23, *à la suite des mots* plus tard, *effacez* seulement.

39, l. 24, *au lieu de* ou, *lisez* ni.

41, l. 31, *au lieu de* puis, *lisez* et non.

50, l. 16, *au lieu de* Phocéenne, *lisez* Phocidienne.

59, l. 16, *au lieu de* dans la cinquième année de l'octaédride, *lisez* chaque cinquième année de l'octaétéride.

61, l. 3, *au lieu de* ὀπλίτης, *lisez* ὁπλίτης.

l. 11, *au lieu de* Altères, *lisez* Haltères.

81, n. 1. *supprimez les mots* il est évident que.

83, l. 5, *au lieu de* nations, *lisez* populations.

84, l. 14, *au lieu de* Messénie, *lisez* Thessalie.

91, l. dernière, *au lieu de* ne trouva pas d'échos, *lisez* ne trouva pas d'écho. notes, *Supprimez la note 1re*, et *au lieu des* numéros 2, 3, 4 et 5, *lisez* 1, 2, 3 et 4.

97, n. 4, *au lieu de* ἐπξίκοι, *lisez* ἔποικοι.

106, l. 15, *au lieu de* nation, *lisez* fédération.

122, l. 15, à la suite du mot Etoliens, *ajoutez* avec lesquels ils furent confondus plus tard.

l. 30, *au lieu de* t. I, *lisez* t. III, p. 255.

148, l. 8, *au lieu de* χρεωφυλάκιος, *lisez* χρεωφυλάκιον.

149, l. 23, *au lieu de* 1871, *lisez* 1872-1874.

154, l. 19, *au lieu de* 1802, *lisez* 1882.

156, l. 22, *au lieu de* Daumel, *lisez* Daumet.

156, l. 30, *au lieu de* 1871, *lisez* 1827.

160, l. 21, *au lieu de* 1877, *lisez* 1777.

163, l. 38, *au lieu de* t. III, *lisez* t. VII.

168, l. 29, *au lieu de* féodal, *lisez* fédéral.

169, l. 31, *au lieu de* notes, *lisez* mots.

172, l. 40, *reportez cette ligne à l'art. Weil.*

173, *au lieu de TROISIÈME SECTION, lisez SECONDE DIVISION DE LA SECONDE PARTIE.*

187, l. 4, *après les mots* le culte, *ajoutez* (θρησκεία).

192, l. 24, *au lieu de* la protection qu'elles accordaient aux bons. En punissant les méchants, elles étaient etc., *lisez* la protection qu'elles accordaient aux bons, en punissant les méchants. Elles étaient, etc.

202, l. 23, *au lieu de* Cléomène, *lisez* Cléomède.
207, l. 24, *au lieu de* comprend les cérémonies, *lisez* ne comprend que les cérémonies.
231, l. 22, *au lieu de* διπετῆ, *lisez* διιπετῆ.
235, n. 5, *au lieu de* p. 82, *lisez* § 82.
259, l. 11. *au lieu de* σηκός, *lisez* σηκὸς.
260, l. dernière, *au lieu de* où étaient ensevelis Palæmon et Mélicerte, *lisez* où était enseveli Palæmon, autrement dit Mélicerte.
271, l. 13, *au lieu de* dix, *lisez* douze.
272, l. 5, *au lieu de* χρύσᾶ, *lisez* χρυσᾶ.
288, l. 25, *à la suite de* une espèce de cèdre, *ajoutez* indigène et odorante.
293, n. 6, *au lieu de* mythique, *lisez* mystique.
304, l. 11, *au lieu de* tenaient à, *lisez* tendaient à...
312, n. 2, *au lieu de* Berichten, *lisez* Berichte.
315, l. 20, *au lieu de* s'il consent, *lisez* s'il consentait.
322, l. 17, *au lieu de* des mélodies chantées au son de la cithare et de la flûte, etc., *lisez* des mélodies sur la cithare et sur la flûte, composant des thèmes auxquels pouvaient être adaptés des chants appropriés.
l. 29, *au lieu de* προσοδικός ou πομπευτήριος, *lisez* d'où lui venait aussi le nom de πομπικὸν μέλος.
332, l. 23, *au lieu de* Proserpine, *lisez* Déméter.
334, l. 18, *au lieu de* d'un acte lié, *lisez* d'une sorte d'ordalie, liée, etc.
347, l. 1, *supprimez les mots* de même que ὄρνις.
l. 3, *après les mots* s'applique même, *ajoutez* aussi bien qu'ὄρνις.
356, l. 11, *à la suite des mots* de manière que le devin, *ajoutez* pour peu qu'il soit habile.
358, l. 2 *au lieu de* le superstitieux Théophraste, *lisez* le Superstitieux de Théophraste.
374, l. 11, *au lieu de* l'Onicromancie, *lisez* l'Oneiromancie.
376, l. 13, *au lieu de* accidents, *lisez* signes.
396, l. 1, *au lieu de* nous ne savons seulement, *lisez* nous savons seulement.
402, l. 10, *au lieu de* Jaso, *lisez* Iaso.
431, l. 5, *au lieu de* les membres de la Phratrie à laquelle le mort avait appartenu désignaient dix d'entre eux, choisis parmi les plus considérables, *lisez* les Ephètes désignaient parmi les membres de la Phratrie à laquelle le mort avait appartenu dix citoyens des plus considérables.
436, l. 17, *au lieu de* ἀγχυτρίστρια, *lisez* ἐγχυτρίστρια.
468, l. 18, *au lieu de* fournées, *lisez* groupes.
472, n. 1, *au lieu de* demonstrantur, *lisez* demonstrentur.
486, l. 19, *au lieu de* et, *lisez* mais...
494, l. 25, *au lieu de* Zens, *lisez* Zeus.
514, l. 6, *au lieu de* pour, *lisez* dans.
523, l. 9, *au lieu de* cette saison serait tombée, *lisez* il serait tombé.
524, l. 2, *à la suite du mot* ennaétéris, *ajoutez* puisqu'il recommençait à chaque neuvième année.
535, l. 17, *au lieu de* encore, *lisez* alors.
538, l. 2, *au lieu de* ἀγητής, *lisez* ἀγητῆς.
541, l. 20, *au lieu de* l'idée d'un banquet populaire, *lisez* l'idée de réjouissances et de banquets.
544, l. 21, *au lieu de* deux, *lisez* douze.

549, l. 13, *au lieu de* frais, *lisez* sommes.
567, l. 6. *effacez* de son côté.
569, l. 19, *au lieu de* Oscophories, *lisez* Oschophories.
570, l. 23, *au lieu de* en dernier rang, *lisez* au dernier rang.
575, l. 27, *au lieu de* le concours d'artistes et les sommes d'argent qu'elles exigeaient, *lisez* les concours d'artistes et les sommes d'argent qu'ils exigeaient.
575, n. 1. *au lieu de* θριαμβος, τριαμβος, διθριαμβος, *lisez* θρίαμβος τρίαμβος διθρίαμβος.
580, l. 3, *au lieu de* orateurs, *lisez* acteurs.
625, l. 3, *au lieu de* surément, *lisez* assurément.
629, l. 28, *au lieu de* fêtes religieuses, *lisez* associations religieuses.
633, l. 14, *au lieu de* quelques-unes, *lisez* quelques-uns.
638, l. 3, *au lieu de* à la vérité les citoyens de fraiche date pouvaient, *lisez* pour les citoyens de fraiche date, ils pouvaient, etc.
l. 10, *au lieu de* s'attachent, *lisez* s'attachant.
644, l. 8, *au lieu de* auteurs, *lisez* prototypes.

# TABLE DES MATIÈRES

## SUITE DES ANTIQUITÉS CIVILES

### QUATRIÈME SECTION. — RELATIONS INTERNATIONALES



## DEUXIÈME PARTIE DE LA DEUXIÈME DIVISION
## ANTIQUITÉS RELIGIEUSES

ANGERS, IMP. BURDIN ET C^ie, 4, RUE GARNIER.


VE
RI
TAS